

Marx

La lucha de clases es
el motor de la historia

APRENDER A PENSAR

Marx

La lucha de clases es el motor de la historia

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Mary Evans: 23; Album: 27, 61, 63, 67, 71, 80-81, 93, 108-109, 122-123, 134-135, 139, 143; Archivo RBA: 32-33

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8405-1
Depósito legal: B-3803-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción

La filosofía de Marx supone, por muchas razones, un profundo cambio de orientación en el panorama del pensamiento occidental. Entre las anomalías que la caracterizan, una destaca por encima del resto: su vocación práctica, política, pues la filosofía de Marx tiene como objetivo fundamental y explícito cambiar el mundo.

Efectivamente, si el elogio de la teoría había sido lugar común en la tradición filosófica, Marx subrayó la indisoluble vinculación entre teoría y práctica, unidas en un movimiento de ida y vuelta en el que la teoría, como conocimiento de la realidad, es indispensable para la práctica, y la práctica, como intervención política, es la consecuente aplicación del análisis teórico. No en vano, Marx se halla detrás de buena parte de los procesos revolucionarios que el mundo ha conocido a lo largo del siglo XX.

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es transformarlo», escribió Marx en uno de sus más conocidos pasajes. Pero para esa transformación, es preciso un minucioso conoci-

miento del mundo que se quiere cambiar. Por ello Marx, a diferencia de esa tradición con la que él rompió, la del idealismo, empeñada en alejarse del mundo real, entendió como objeto de su filosofía el mundo material, la sociedad, la historia. Para el proyecto de Marx de transformar el mundo, se requiere un exhaustivo conocimiento del funcionamiento de ese mundo.

De ahí, como veremos en los primeros compases de este libro, que el materialismo se convirtiera en la herramienta filosófica con la que Marx pretendía desentrañar la realidad. El materialismo marxiano subrayará que el pensamiento, las ideas, las formas culturales, religiosas, jurídicas son una consecuencia de las sociedades en las que se producen. O lo que es lo mismo, es la organización social la que explica los modos de pensamiento de una época determinada. Una legislación que atienda, por ejemplo, la cuestión del esclavismo es fruto de una sociedad esclavista, como la griega o la romana, en la que, por cierto, la esclavitud no era moralmente cuestionada. Del mismo modo, la regulación jurídica de la jornada laboral es propia de una sociedad capitalista, asentada sobre el trabajo asalariado.

Marx entendía, en definitiva, que sobre la estructura económica de la sociedad se eleva toda una superestructura de pensamiento, filosófico, jurídico, estético, ético, literario, que no hace sino expresar esa estructura social. Pues, como escribió junto con Engels en *La ideología alemana*, «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia».

Marx generó también un nuevo discurso en torno a la verdad. En primer lugar, porque la verdad deja de ser universal, pues la visión del mundo siempre está influida por las características del sujeto, en especial por su posición de clase, dando lugar a diferentes ideologías. En segundo, porque su

criterio dejó de ser teórico para ser práctico. La constatación de la verdad de un planteamiento no es una cuestión teórica, sino práctica, posición que implica la ruptura con siglos de privilegio de la teoría. Ello enlaza con una novedosa concepción de la filosofía en la que su objetivo declarado es transformar el mundo. El filósofo, la filosofía adquieren así una incuestionable dimensión política.

Por otro lado, el materialismo de Marx desarrolló una posición consecuentemente atea, pues entendía que la idea de dios es una producción humana. No es el ser humano quien es creado por dios sino, por el contrario, dios, y con él la religión, quien es creado por los seres humanos como instrumento de consuelo ante una realidad cargada de dolor y miseria. Es la injusticia, el desgarramiento de la sociedad lo que explica que el ser humano se haya visto empujado a buscar refugio en la religión y sus figuras. Por ello entendía Marx que la forma más eficaz de luchar contra la religión era crear una sociedad justa y habitable.

Como se verá en el segundo capítulo, Marx aplicó la analítica materialista a la crítica de la sociedad capitalista decimonónica para desentrañar sus mecanismos y así poner de manifiesto las injusticias que la caracterizaban. Porque si algo alienta tras la reflexión marxiana es una insobornable voluntad ética de luchar contra la injusticia. En ese análisis jugarán un papel fundamental, como se verá, dos ideas clave: la explotación, a través del concepto de «plusvalía», y la lucha de clases.

Sobre la plusvalía, definida por Marx como la diferencia entre el valor de lo que el obrero produce y el salario que percibe por ello, se articulan los mecanismos de explotación de la clase obrera que el filósofo diseccionó a lo largo de miles de páginas, especialmente en *El capital*. A la luz de su análisis, la sociedad capitalista se perfila como una socie-

dad atravesada por el conflicto entre grupos sociales, las clases, definidas por su posición en el sistema productivo. Una de ellas, la burguesía, posee la propiedad de los medios de producción, mientras que la otra, el proletariado, carece de ella, lo que genera intereses enfrentados. Es lo que Marx denomina «lucha de clases», el otro gran concepto sobre el que bascula su filosofía.

De hecho, Marx no hizo sino trasladar al papel aquello que había observado a lo largo y ancho de Europa, en Alemania, en Francia, en Bélgica, especialmente en Inglaterra: la existencia de una masa social explotada y sufriente, el proletariado, la clase obrera, una clase desposeída que tan solo contaba con su fuerza de trabajo, una clase cuyo dolor era cantado también por poetas como Heine, descrito por novelistas como Zola o Dickens. Por ello, Marx marcó distancias con las teorías tradicionales sobre la sociedad, que la describían como un espacio de superación de las diferencias, especialmente a través del mecanismo del contrato social, tal como se encargó de teorizar buena parte de la filosofía moderna.

Las teorías del contrato social, muy en boga en los siglos XVII y XVIII, entendían que la sociedad nacía como consecuencia de un pacto o contrato entre los individuos, que acordaban así una determinada forma de gobierno y Estado. Consumado el pacto, el posible conflicto entre los individuos quedaba desterrado por la acción del Estado. Para Marx, por el contrario, la sociedad es un lugar de conflicto donde se confrontan intereses antagónicos. El papel del Estado es el de garantizar el dominio de una clase, la clase dominante, sobre las demás, convirtiéndose, de este modo, en un actor más de la lucha de clases.

Pero Marx aplicó también el materialismo al análisis de la historia, lo que daría lugar al llamado «materialismo históri-

co», una teoría que por primera vez hablaba de un motor del proceso histórico, y que se abordará con detenimiento en el tercer capítulo. Todas las sociedades de la historia están atravesadas, según Marx, por la lucha de clases, fruto del enfrentamiento de clases con intereses antagónicos: esclavos y amos, siervos y señores, obreros y burgueses. El conflicto de intereses entre las clases o estamentos en juego deriva en procesos políticos como, por ejemplo, las revoluciones, que empujan hacia delante el proceso histórico. Eso explica el paso de una forma social a otra o, por decirlo a la manera de Marx, de un modo de producción a otro. Pues Marx entendía que lo que caracteriza y diferencia a una sociedad es la manera en que se desarrolla en ella la producción de los bienes materiales.

En todos estos modos de producción, la tensión entre la clase dominante, con sus intereses específicos, y la clase dominada, con los suyos, explica el desarrollo de los procesos políticos y, en última instancia, la crisis y desaparición de ese modo de producción para dar lugar a otro nuevo.

Pues bien, si la lucha de clases es el motor de la historia, la radicalización de la lucha de clases, la acción práctica a través de la política, será el instrumento fundamental para conseguir el objetivo final de la filosofía de Marx: transformar el mundo, acabar con la sociedad capitalista, construir el comunismo. Una vez analizados los mecanismos de funcionamiento de la sociedad capitalista, desentrañadas las leyes del proceso histórico, cumplimentado el análisis teórico de la realidad, Marx pudo desarrollar su propuesta de intervención práctica, materia a la que se dedica el cuarto y último capítulo.

Su teoría política es, toda ella, efecto de su análisis de la realidad. La transformación de la sociedad, la revolución, tendrá como condición indispensable la organización de la clase obrera bajo la estructura de un partido, único modo de

aumentar su potencia política. Pues si la burguesía cuenta con todos los recursos del Estado a su disposición —ideológicos, políticos, judiciales, policiales, militares—, la clase obrera no tiene otro recurso que su propia fuerza. Su organización y su toma de conciencia son imprescindibles para la construcción de una nueva sociedad, la sociedad comunista, una sociedad sin clases, pues la vocación del proletariado es desaparecer como clase y generar un nuevo orden social sometido a un principio: «de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad», tal como escribió Marx en su *Crítica del programa de Gotha*.

En su último estadio, auguraba Marx, tras la desaparición de las clases, la revolución culminará con la desaparición del Estado, que no es más que el instrumento de una clase para el dominio sobre las demás. Por ello, Marx subrayó que el proletariado no podía utilizar el aparato estatal heredado de la burguesía. De lo que se trataba era de destruirlo. Quizá sea este anuncio del fin del Estado el aspecto que haya hecho correr más tinta entre los exégetas de Marx pues, como veremos, tanto esta cuestión como las otras características concretas de la sociedad futura, del comunismo, quedan en el pensamiento marxiano en una nebulosa indefinida.

En cualquier caso, Marx es un autor que no deja a nadie indiferente. Por su dimensión práctica, política, su pensamiento ha tenido protagonismo desde su primera formulación y ha sido objeto durante décadas de las más aceradas críticas y las más cerradas defensas. Entre sus seguidores, podemos encontrar múltiples matices y puntos de vista que han dado lugar, a lo largo del siglo XX, a diversas escuelas teóricas y orientaciones políticas. El marxismo ha sido amalgamado, con diferentes resultados, con el existencialismo, con el psicoanálisis, con el estructuralismo. Son muchos los filósofos relevantes en los que la huella de Marx resulta muy

reconocible, desde Benjamin hasta Sartre o Althusser, pasando por Adorno o Lukács. También, es cierto, algunos de los ejemplos de mayor indigencia teórica y brutalidad política, como pueda ser el estalinismo, pretenden una filiación marxiana.

Por su lado, los enemigos de Marx, teóricos y políticos, se han apresurado, a la menor ocasión, a decretar su muerte. Sin embargo, esa dimensión política de la que venimos hablando, unida a su condición de herramienta de análisis de la realidad social, hace que el nombre de Marx, en momentos de crisis social, vuelva a adquirir actualidad. El espectro de Marx no deja de reaparecer cuando la ocasión lo propicia. Y las coyunturas de crisis son un buen caldo de cultivo para su pensamiento.

OBRA

- **Obras de juventud.** Suponen un ajuste de cuentas con el hegelianismo y la definición del campo materialista:
  - *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (tesis doctoral, 1841)
  - *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844)
  - *Manuscritos de París* (o *Manuscritos de economía y filosofía* (1844)
  - *Tesis sobre Feuerbach* (1845)
  - *Miseria de la filosofía* (1847)
  - *Trabajo asalariado y capital* (1847)
  - *Las luchas de clases en Francia* (1850)
  - *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852)
- **Obras de madurez.** Incluyen el análisis de la sociedad capitalista en sus mecanismos económicos:
  - *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857)
  - *Teorías sobre la plusvalía* (1862)
  - *Salario, precio y ganancia* (1865)
  - *El capital* (1867, 1885, 1894)
  - *La guerra civil en Francia* (1871)
  - *Crítica del programa de Gotha* (1875)
- **Obras en colaboración con Engels.** La contribución de la bicefalia teórica del marxismo:
  - *La ideología alemana* (1845)
  - *La sagrada familia* (1845)
  - *El manifiesto comunista* (1848)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1818**
Nace Marx en Tréveris, en el seno de una familia liberal.

V **1842**
Dirige la *Gaceta renana*, que será cerrada por la censura.

V **1843**
Contrae matrimonio con Jenny von Westphalen y se exilia en Francia.

V **1845**
Publica *La ideología alemana* y *La sagrada familia*, con Engels y *Tesis sobre Feuerbach*.

V **1847**
Marx se incorpora a la Liga de los Justos, que pasará a llamarse Liga de los Comunistas. Publica *Miseria de la filosofía*.

V **1848**
Publicación de *El manifiesto comunista* y *Nueva gaceta renana*.

1820 1830 1840 1850

H **1830**
Revolución de julio en Francia e independencia de Bélgica.

A **1831**
Muere Hegel, máximo representante del idealismo.

A **1820**
Nace Engels en Barmen (Wuppertal), en una familia de industriales del sector textil.

A **1840**
Proudhon publica *¿Qué es la propiedad?*

A **1844**
Nace Friedrich Nietzsche, destacado teórico del ateísmo decimonónico.

H **1848**
Se produce una oleada de revoluciones en Europa.

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

1857
Redacta *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.

1862
Publica *Teorías sobre la plusvalía*, hito en el camino hacia *El capital*.

1867
Edición del primer tomo de *El capital*, obra cumbre de la teoría económica de Marx.

1875
Redacta la *Crítica del programa de Gotha*, donde se opone a las tesis de la socialdemocracia alemana de Lassalle.

1883
Fallece en Londres a la edad de sesenta y cuatro años.

1860 1870 1880 1890

1861
Guerra de Secesión en Estados Unidos. Emancipación de los siervos rusos.

1864
Fundación de la AIT, también conocida como I Internacional.

1871
Guerra franco-prusiana y Comuna de París.

1872
Los anarquistas abandonan la Internacional. Muere Feuerbach.

1873
Primera República española tras la renuncia al trono de Amadeo I de Saboya.

1882
Engels publica *Socialismo utópico y socialismo científico*.

Capítulo 1

EL MATERIALISMO COMO HERRAMIENTA FILOSÓFICA

Marx fue el padre del materialismo en la filosofía contemporánea. Contra la poderosa corriente que la filosofía idealista había construido a lo largo de la Modernidad, Marx fue capaz de proponer un nuevo modo de abordar la filosofía en el que esta ya no tendrá solo una dimensión teórica sino también práctica.

Quizá sea exagerado afirmar que Marx nació materialista, pero no cabe duda de que el ambiente familiar y su educación contribuyeron a orientar filosóficamente al autor. A pesar de que entre sus antepasados es posible encontrar algunos rabinos judíos, el padre de Marx, Herschel Mordechai Marx, recibió una educación laica y no tuvo reparos en abandonar el judaísmo para evitar las restricciones antisemitas de la Alemania de finales del siglo XVIII. Con su religión perdió también su nombre, que pasó a ser Heinrich. Sus posiciones liberales y su amor por la Ilustración, en especial por Kant y Voltaire, fueron el caldo de cultivo en el que creció el pequeño Karl, tercero de nueve hermanos. Había nacido en 1818 y durante toda su vida mantuvo un vínculo especial con su hermana mayor, Sophie. Hasta los doce años, fue educado en casa, y entre 1830 y 1835, asistió a clase en la Escuela Superior de Tréveris, su ciudad natal.

La Escuela era conocida por una plantilla de profesorado de orientación, también, liberal y humanista, hasta el punto de que la policía la asaltó en 1832, y fueron

remplazados la mayoría de los profesores. Quizá sea ese cambio de profesorado la causa de algunas composiciones de sorprendente orientación religiosa en los que un joven Marx de diecisiete años denunció la «frívola filosofía» de los epicúreos, a los que, precisamente, pocos años después dedicaría su tesis doctoral.

En aquella época, el joven Marx ya era temido por sus compañeros de clase por la facilidad con la que componía versos y pasquines satíricos contra sus enemigos. Por otro lado, su relación con su futura mujer, la joven Jenny von Westphalen, a la que conocía desde su niñez y con la que se comprometería en el verano de 1836, reforzó unos intereses literarios, culturales y sociales compartidos.

Bonn, su primer destino universitario, en 1835, fue, más bien, un paréntesis formativo durante el que afloró la faceta menos académica de Marx. Los estudios de Derecho que allí comenzó, a instancias de su padre, apenas le interesaban. Peleas, algún duelo, una de las cinco presidencias del Club de la Taberna de Tréveris o un fugaz paso por la cárcel por alboroto nocturno es el bagaje de esos meses, junto con ciertos escarceos en el campo de la poesía. Suficiente para que su padre, hastiado, le conminara a dirigirse a Berlín para proseguir sus estudios de Derecho. Hasta la muerte de su padre en 1838, el Derecho fue su horizonte académico.

En la Universidad de Berlín, en 1836, donde prosiguió estudios de Derecho, recibió clases de Bruno Bauer, uno de los más relevantes discípulos de Hegel por aquel entonces, especializado en cuestiones de teología. Sin embargo, Bauer era ya conocido por sus posiciones ateas. El joven Marx comenzó a desenvolverse en ambientes resueltamente ateos, lo que le inspiraría una tragedia, de título *Oulanem*, redactada en 1837, en la que el protagonista caracteriza a los seres humanos como «simios de un Dios indiferente».



En la época de este retrato, de finales de la década de 1830, el joven Marx apuntaba ciertas tendencias románticas, propias del momento, que lo llevaron a cultivar, sin éxito, la poesía y a escribir una novela corta, *Escorpión y Félix*. Fue un estudiante bullicioso y un tanto camorrista. A pesar de que su padre lo obligó a estudiar Derecho, Marx se movió desde el primer momento en ambientes filosóficos. La temprana muerte de su progenitor favoreció su vocación filosófica.

La relación con Bauer se consolidó hasta el punto de que este propuso a Marx y Feuerbach, otro de los grandes discípulos de Hegel, el más admirado posteriormente por Marx, la edición de una revista de significativo título: *Archivos del ateísmo*. La revista no se llegó a publicar, pero la orientación materialista y atea de Marx encontraría cauce de expresión en su tesis doctoral titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, leída en la más liberal Universidad de Jena en 1841.

¿QUÉ ES MATERIALISMO?

Marx es, sin lugar a dudas, uno de los grandes teóricos del materialismo a lo largo de la historia de la filosofía, una estirpe que se inició en la antigua Grecia con filósofos como Demócrito y Epicuro, a quienes Marx dedicó, en 1841, su tesis doctoral. Dicha estirpe será prolongada en la Modernidad por Spinoza y los materialistas franceses del XVIII, La Mettrie, Helvétius, Holbach, quienes no se libraron de la persecución y el menosprecio que esta corriente ha sufrido a lo largo de la historia. Buena parte de sus textos, especialmente los de la Antigüedad, no han llegado hasta nosotros, pues el proceso de selección histórica, especialmente en los monasterios medievales, apostó, como no podía ser de otro modo, por la tradición idealista, más cercana a los intereses de la religión y del poder. Pero la potencia del texto de Marx es tal que a partir de él ya no es posible ningunear al materialismo, que pasa a convertirse en corriente filosófica fundamental.

Pero ¿qué debemos entender por materialismo? Si queremos decirlo de una manera llana y directa, podemos resumir que el materialismo consiste en mirar a la realidad cara a cara,

entender que no hay más realidad que aquella que nos transmite la materia —natural, social— que nos rodea. El materialismo consiste en no contarse cuentos, en no refugiarse en «trasmundos inventados», por utilizar la expresión de Nietzsche, haciendo referencia, por ejemplo, al cielo cristiano. Frente al idealismo, que pretende explicar lo material inventando otros mundos de carácter inmaterial, como el mundo de las ideas de Platón, el materialismo solo sabe de la materia que nos rodea, bien sea en forma de naturaleza o sociedad. Explicar lo real desde lo real mismo.

> **No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.**
>
> *La ideología alemana*

En realidad, la propia filosofía nace con ese gesto radical, que pretende explicar la realidad, el cosmos, la naturaleza, desde la naturaleza misma. No fue otra la pretensión, en el siglo VI a.C., de la escuela de Mileto, con Tales a la cabeza, que buscó la causa y origen de la naturaleza en la propia naturaleza, despreciando de ese modo toda referencia a un posible papel de los dioses en ese proceso. Tales creía que todo procedía del agua, mientras su discípulo Anaxímenes pensaba que era el aire el origen de todo. En cualquier caso, la filosofía nace rescatando el mundo de las garras de los dioses.

En efecto, el pensamiento religioso, que en filosofía se emparentará con el idealismo, explica la realidad haciendo referencia a la intervención divina. Para los griegos, los dioses fueron los encargados de ordenar el caos originario y convertirlo en cosmos, en orden, dando así lugar al universo. Para las religiones monoteístas, el universo es una creación de dios. De ese modo, el pensamiento religioso en general explica la realidad mediante la intervención de elementos que no se encuentran en esa realidad misma sino que, desde fuera de ella, la crean u ordenan.

Siguiendo esa senda, el idealismo filosófico explica la realidad haciendo referencia a otra realidad no material que se encuentra detrás de aquello que percibimos a través de los sentidos. Platón inauguró esta actitud, al dividir la realidad en dos mundos, el mundo material, sensible, y el mundo de las ideas, inmaterial y etéreo. Para explicar el mundo real material, Platón inventó un mundo sublime y oculto, el mundo de las ideas, al que convirtió en la verdadera realidad. Nació de este modo con Platón una actitud de desprecio hacia lo material, hacia el mundo, hacia el cuerpo, que se prolongará, bajo la influencia del cristianismo, a lo largo de la filosofía que ha dominado en Occidente, el idealismo.

Marx, por el contrario, fue heredero de la actitud de los primeros filósofos, que querían explicar la realidad desde la realidad misma. Y ello tuvo profundas repercusiones en el conjunto de su pensamiento. La apuesta materialista implicaría, como se analizará en los capítulos posteriores, una atención a los mecanismos de funcionamiento de la sociedad y de la historia como objeto privilegiado de la filosofía, dando la vuelta al planteamiento hegeliano.

No es ningún secreto la admiración de Marx por la filosofía de Hegel, que se plasmó en su pertenencia, a finales de los años treinta y principios de los cuarenta, al grupo de los jóvenes hegelianos de izquierda; tampoco lo es que el objetivo de Marx fue invertir esta filosofía, es decir, convertir el idealismo hegeliano en un discurso materialista.

La influencia de la filosofía de Hegel provocó la existencia de numerosos discípulos, que se agrupan en la derecha y la izquierda hegeliana. La derecha defiende el postulado hegeliano de que «lo real es racional» y por ello se aplica a la defensa del orden establecido. La izquierda hegeliana se apoya en la segunda parte del postulado que dice que «lo racional es real», y desde ahí se aplica a la crítica de la realidad. Se ca-

LOS PRIMEROS MATERIALISTAS

El joven Marx dedicó su tesis doctoral a realizar una comparación entre las filosofías de los dos primeros materialistas de la Antigüedad griega, Demócrito (460-370 a.C.) y Epicuro (341-270 a.C.). El título de aquel trabajo no podía ser más elocuente: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.* La elección del tema deja clara la orientación materialista que marcaría todo su pensamiento y supone una ruptura fundamental con la filosofía de su maestro, Hegel. Pero también resulta muy significativo que en su estudio Marx apostase por los planteamientos de Epicuro (en la ilustración, en un detalle de la *Escuela de Atenas*, de Rafael), pues entendía que su concepción no constreñía en absoluto la libertad humana, como en cambio sí ocurría en la filosofía de Demócrito.



racterizan por una crítica radical de la religión y sus autores más representativos son los hermanos Bauer, Bruno y Edgar, David Strauss, Theodor Echtermeyer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels y Karl Marx.

Marx se convirtió en el más audaz de los jóvenes hegelianos. Y mientras para Hegel las sociedades históricas eran efecto de la evolución del pensamiento, de lo que él denominaba el espíritu absoluto, para Marx, por el contrario, era la evolución histórica de las sociedades la que incidía en la evolución de las formas de pensamiento. Hegel, como buen idealista, creía que eran las ideas la que producían la realidad; Marx invirtió esa tesis, para defender que era la realidad material —social o natural— la que producía las ideas. Aquí, no obstante, lo que interesa subrayar de momento es la dimensión más filosófica del materialismo marxiano, pues la concepción materialista de la historia será objeto de otro capítulo.

MATERIALISMO Y ATEÍSMO

Desde sus inicios, materialismo y ateísmo son actitudes que han transcurrido de manera paralela. Difícilmente podía ser de otro modo, pues si el materialismo pretende explicar la realidad desde la realidad misma, no parece que quepa otorgar ningún tipo de protagonismo a instancias divinas en el origen y gestión de esa realidad. Generalmente, se suele denominar a Nietzsche como el filósofo de la muerte de dios. Y, en efecto, a él se debe esa tan llamativa frase de «dios ha muerto».

Sin embargo, el ateísmo decimonónico, en filosofía, nació con Feuerbach y fue consecuentemente desarrollado por Marx. No se pretende aquí una disputa sobre primicias, sino

poner de manifiesto que el ateísmo, con todas sus implicaciones filosóficas, fue una actitud compartida por Marx y Nietzsche. Si muchos han querido subrayar la distancia entre ambos pensadores, que sin duda existe, también es posible señalar numerosos puntos de encuentro que proceden, precisamente, de esa común apuesta por el ateísmo, que va a condicionar el conjunto de sus filosofías. No sería aventurado colocar a ambos filósofos como protagonistas solidarios de un cambio de paradigma filosófico del mismo nivel del que, a principios del siglo XX, se produciría en la ciencia, con la Teoría de la Relatividad y la Mecánica Cuántica, y en la estética con las vanguardias.

Sin lugar a dudas, el de la religión, y su crítica, fue un tema central en el siglo XIX. Un tema que no solo se abordó en la filosofía, sino también en la literatura, muy especialmente en la poesía. La literatura decimonónica, en obras como la de Baudelaire, tendió a cultivar el «malditismo», que consistía en alejarse de la religión, de dios, para tomar partido por Satán. Frente al bien, representado por la religión, Baudelaire, y otros, apostaron por el mal, producto de las realidades infernales. De ahí la obra más celebrada de Baudelaire, *Las flores del mal*.

No faltaron, tampoco, los escritores aplicados a una cerrada defensa de la religión, como Fiódor Dostoievski, quien, aterrado ante la perspectiva de un mundo sin dios, exclamaba «si Dios ha muerto, todo está permitido». Dios aparecía en su obra, en un gesto no muy alejado de Kant, como garantía de la justicia, como instrumento para que, parafraseando el título de una de sus obras más conocidas, el crimen lleve aparejado su castigo.

Ahora bien, ese malditismo que representaba Baudelaire continuaba preso del universo de lo religioso, pues, al reivindicar lo contrario de lo que la religión establecía, queda-



LOS JÓVENES HEGELIANOS

La profunda huella de Hegel sobre la inmediata filosofía alemana se marcó en dos direcciones claramente contrapuestas. Por un lado, existía una lectura oficialista, afín al poder prusiano, conocida como la derecha hegeliana, conservadora sin concesiones. Frente a ella, los jóvenes hegelianos, o izquierda hegeliana, que, en un primer momento, no pretendieron sino una modernización de las anquilosadas estructuras del Estado. Sin embargo, la decepción provocada por las políticas de Federico Guillermo IV muy pronto provocó una radicalización de sus posturas hacia ambos extremos.



El origen de los jóvenes hegelianos puede encontrarse en el libro de David Strauss *La vida de Jesús*, publicado en 1835, que constata la existencia de una lectura crítica de la filosofía hegeliana. En Berlín, los jóvenes hegelianos se reunían en el que denominaban Club de los Doctores, cuya figura más representativa era Bruno Bauer, con quien Marx comenzó a colaborar de inmediato en la redacción de textos de orientación atea. Engels, aficionado al dibujo y a la caricatura, tomaba notas y apuntes. La ilustración, publicada en *Die Berliner Freien* en los años cuarenta, recoge una de aquellas agitadas sesiones berlinesas.

ba atrapado en sus redes. El malditismo seguía mirando de reojo a la religión.

Sin embargo, en la perspectiva del ateísmo no se trataba de optar por el mal en lugar del bien, de sustituir a dios por Satán, sino de ir, como decía Nietzsche, más allá del bien y del mal. Es decir, construir un nuevo discurso libre de las ataduras de la tradición religiosa que, en última instancia, se halla detrás de la tradición filosófica idealista. Por ello, para alejarse del idealismo era preciso desmontar el concepto de dios.

> La religión es la queja de la criatura en pena [...]. Es el opio del pueblo.
>
> *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

Marx recogió íntegramente el planteamiento de Feuerbach, que entendió que dios no era sino una producción humana. Para Feuerbach, dios es, en realidad, la expresión de la máxima alienación del hombre. La «alienación», concepto básico en Marx, es un proceso por el cual el sujeto deja de ser lo que en realidad es, pierde su esencia, para convertirse en otro. El sujeto se «aliena», se convierte en algo ajeno, que es lo que quiere decir *alienus* en latín. Por ello, en Marx los conceptos de «alienación» y «enajenación» son sinónimos.

Pues bien, el ser humano exterioriza, aliena, sus caracteres positivos y los coloca en grado sumo en una figura exterior, a la que llama dios. No es dios quien crea al hombre, sino el hombre, enajenándose, el que crea a dios. Como decíamos, Marx reprodujo la argumentación de Feuerbach, pero la completó, haciendo de la religión, primero, un reflejo de su sociedad y, segundo, un instrumento de control político.

A pesar de las críticas que Marx realizara a Feuerbach, siempre entendió que transitaba por un camino cuyas primeras piedras habían sido colocadas por el autor de *La esencia del cristianismo*. En un fragmento de su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en el que Marx

puso de relieve sus dotes literarias, defendió que la religión es efecto de una realidad descarnada, que exige consuelo para los que la habitan.

En esta época, finales de 1843 y comienzos de 1844, Marx se había exiliado en París, tras el cierre por la censura del periódico del que era director, la *Gaceta renana*. Allí, Marx entró en contacto con una amplia colonia de obreros alemanes y se afianzó su apuesta política por el proletariado, de cuyos sufrimientos ya había sido testigo en Alemania. En París, junto con su amigo Ruge, editó el único número de los *Anales franco-alemanes*, donde querían dar cabida a teóricos revolucionarios de ambos países. Sin embargo, ningún teórico francés aceptó publicar en la revista, precisamente por la radicalidad del ateísmo de sus promotores.

En todo caso, París reafirmó la convicción de Marx de que la sociedad capitalista estaba atravesada por una profunda injusticia. Por ello, en la medida en que la sociedad es un «valle de lágrimas», quienes la habitan precisan de consuelo y cobijo, que es lo que les ofrece la religión. La génesis de la religión no carece de lógica para Marx. Pero la religión se convierte en un instrumento político, pues es utilizada por el poder para desactivar a los oprimidos, ofreciéndoles el paraíso a cambio de la sumisión. Esa es la razón de que la calificara como «el opio del pueblo».

En coherencia con su planteamiento materialista, en el que la religión es efecto de una realidad inhumana, Marx teorizó que para acabar con la religión había que acabar con el estado de cosas que la sustentaba, acabar con el sufrimiento humano. Era necesario ir, por tanto, a la raíz de la cuestión, en la medida en que «ser radical es tomar la cosa de raíz», como escribió Marx en ese mismo texto.

No se trataba, por lo tanto, de teorizar contra la religión, como hicieron buena parte de los jóvenes hegelianos, de

los que Marx se fue alejando progresivamente, sino de actuar contra una sociedad injusta e inhumana. Como dice en la mencionada obra, «la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política».

> **La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente, la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión.**
>
> *INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL*

Conviene subrayar, más allá de la crítica a la religión, que el ateísmo tiene unas implicaciones muy profundas en la comprensión filosófica de la realidad, en el conjunto de la concepción del mundo. Las filosofías vinculadas, de un modo más o menos declarado, a lo religioso tienden a desarrollar una concepción estática de la realidad. Establecer como fundamento de todo a un dios eterno e inmutable tiene consecuencias en todos los niveles filosóficos. Ese dios establece, de una vez para siempre, lo que es correcto e incorrecto, define, de manera definitiva, el bien y el mal, con lo que los valores morales poseen un carácter atemporal, ahistórico. Lo mismo sucede con la verdad, que también posee un carácter eterno.

Del mismo modo, al crear al hombre «a su imagen y semejanza», como establece el cristianismo, se define también la existencia de una esencia humana universal. La realidad en su conjunto, lo que en lenguaje filosófico se denomina el «ser», es presentada de un modo estático y compacto, ajena al paso del tiempo o a las diferencias sociales o culturales que puedan atravesarla. Por ello, al desarrollar un discurso ateo, se rompen los diques de contención de la concepción religiosa, idealista, de la filosofía, de modo que el espacio y el tiempo, la complejidad social y el decurso histórico, van configurando diferentes concepciones del mundo.



Marx tomó su teoría de la alienación de Hegel y Feuerbach, pero la completó dotándola de una dimensión social y política que no poseía en sus antecesores: añadió el carácter alienante de la sociedad capitalista. Superar la alienación no es, para Marx, una cuestión teórica, filosófica, sino práctica, política.

El materialismo entiende la realidad como devenir, cambio, mutación. Y con el cambio de la realidad cambian la moral, la verdad, el ser humano. El materialismo se sabe más allá del bien y del mal, pues defiende que lo que se entiende por bueno y malo es fruto de un momento histórico, de un contexto cultural, incluso de una posición subjetiva. Y de la misma forma que no hay un dogma moral establecido, sucede lo mismo con la verdad, que queda sometida al paso del tiempo y se convierte en una construcción social e histórica.

Desde esta perspectiva, carece de sentido hablar de la Verdad, y no de verdades históricas, sociales, subjetivas. El ser humano, por su parte, deja de poseer una esencia inmutable para adquirir los rasgos que la época exige de él. El ateísmo no es, por lo tanto, solo una posición respecto a la religión, sino la apertura de una concepción alternativa del mundo.

PENSAMIENTO E IDEOLOGÍA

Es en *La ideología alemana*, un texto redactado por Marx y Engels en 1845, y que no fue publicado hasta 1932, provocando un cierto terremoto en el ámbito del marxismo, donde es posible encontrar la caracterización más sucinta y precisa de lo que ambos entendían por materialismo: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia», escribían en su primer capítulo. Es decir que el pensamiento, en su dimensión individual y colectiva o social, no es un proceso autónomo.

Las ideas, para Marx y Engels, son efecto del contexto en el que aparecen. De este modo, tanto los pensamientos de un individuo como los códigos jurídicos, la filosofía, la literatura de una época son vinculados a la sociedad en la que nacen.

Por decirlo de un modo más explicativo, una sociedad esclavista, como la griega o la romana, produce códigos legales en los que se regula la esclavitud que, por otro lado, desde un punto de vista ético no es cuestionada, pues ello supondría socavar los fundamentos de dichas sociedades. Ni Platón ni Aristóteles, filósofos de una sociedad esclavista, pusieron en cuestión el esclavismo. Organización económica, corpus jurídico y universo moral son solidarios en una sociedad, responden a unos mismos intereses, a una misma concepción del mundo.

Marx resume su concepción materialista de la relación entre realidad y pensamiento mediante los conceptos «estructura» y «superestructura». Para Marx, el pensamiento es una superestructura que se eleva sobre unos cimientos, una estructura social. De este modo, la superestructura ideológica de una sociedad se corresponderá con el diseño de su estructura. Si la estructura productiva de la sociedad

se fundamenta sobre la servidumbre, como ocurre en el feudalismo, la ideología de la época se aplicará a la defensa de la servidumbre.

Pero es importante subrayar que, a diferencia de lo que han hecho ciertos desarrollos posteriores del marxismo, en los que se vinculaba, exclusivamente, la producción de la conciencia con los caracteres económicos de la sociedad, Marx y Engels hicieron referencia a un concepto tremendamente amplio como es el de «vida», señalando, de este modo, que era el conjunto de elementos que constituyen la circunstancia, la situación del individuo, lo que explicaba su modo de pensar.

No cabe duda de que Marx concedía privilegio a la clase social a la hora de influir en el modo de ver la realidad el individuo, pues el trabajo condiciona el conjunto de la vida del individuo, pero ello no implica la desatención del resto de aspectos de su vida, que también desempeñan su papel en la determinación del modo de ver la realidad por parte del sujeto. Ese privilegio que Marx concedía al trabajo, a lo económico, es lo que hace que a la mirada sobre la realidad cargada por la posición de clase del sujeto Marx la denominara de un modo específico: la «ideología».

Los miembros de una clase comparten una determinada visión de la realidad, ven el mundo de un modo ajustado a sus intereses de clase. La vida de un obrero no es como la de un burgués, mucho más en la época en que Marx desarrolló sus teorías. Y como las vidas no son iguales, tampoco lo es la conciencia, los pensamientos, los intereses.

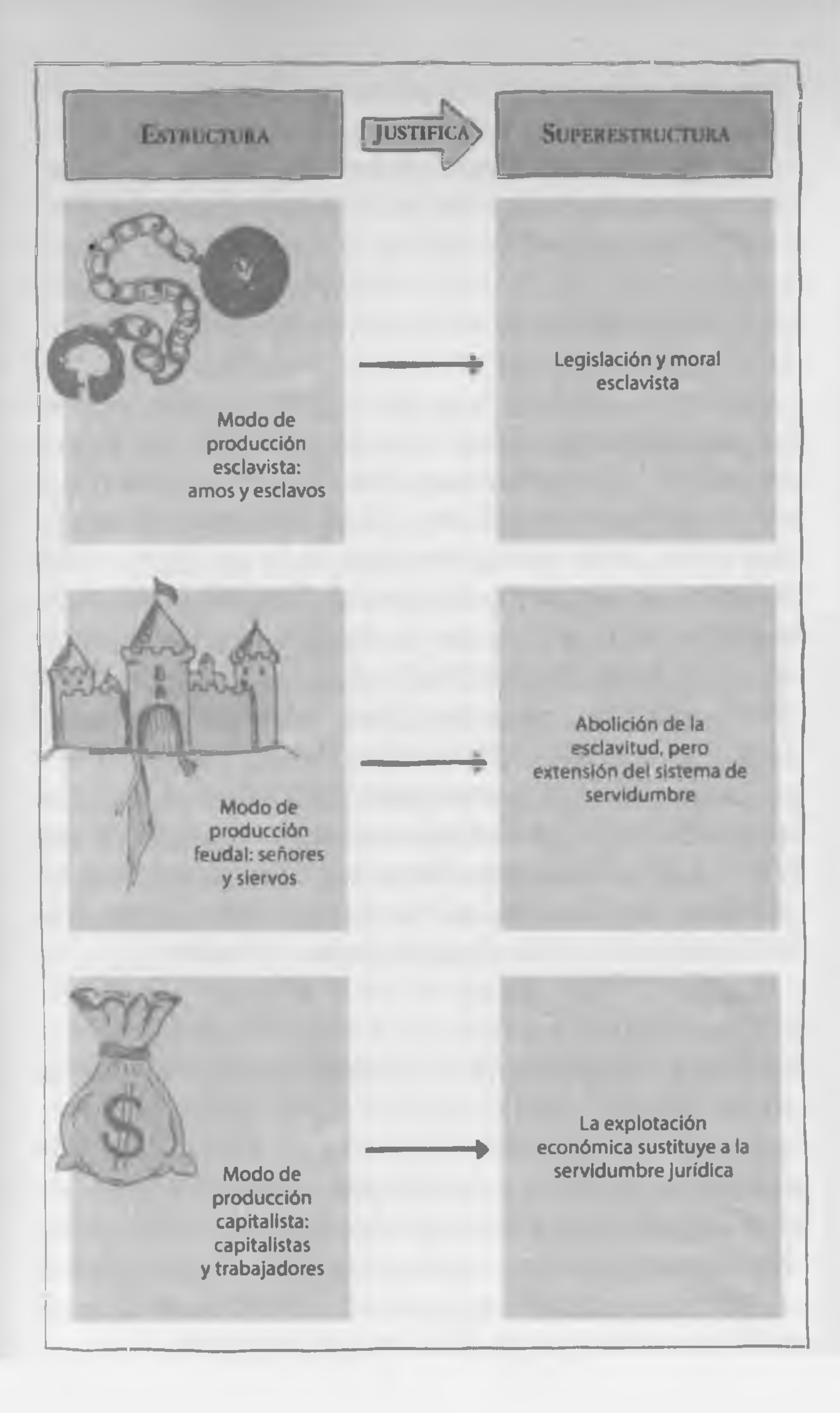
Pero la clase dominante, establece Marx con la perspicacia que lo caracteriza, en la medida en que controla los mecanismos sociales de producción de conciencia —educación, religión, medios de comunicación— impone su visión del mundo, hace dominante su ideología. Es decir, hace pensar

LA MATERIA POR ENCIMA DE LA CONCIENCIA

La filosofía de Marx supuso la inversión del idealismo hegeliano. En el idealismo se defiende que la realidad material es subordinada respecto a las ideas, al pensamiento, al espíritu. Es el pensamiento el que determina el ser. Por ello, Hegel defendió que las diferentes épocas históricas no son sino el reflejo del proceso de evolución de lo que él denominaba la idea o el espíritu. El materialismo, por el contrario, confiere preeminencia a la materia (natural, social) y entiende, por lo tanto, que los productos intelectuales, las ideas, son efecto de las circunstancias materiales en que se generan. Como dicen Marx y Engels en *La ideología alemana*, «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia». De este modo, diferentes formas sociales producen diferentes formas de pensamiento, expresadas a través de códigos jurídicos, planteamientos morales o líneas estéticas.

Estructura y superestructura

Marx sintetizó este planteamiento a través de dos conceptos: estructura y superestructura. Toda sociedad posee una estructura que obra como los cimientos sobre los que se eleva una superestructura de pensamiento. La estructura de la sociedad está constituida por los elementos económicos más significativos de la misma, el modo de producción, las fuerzas productivas, las relaciones de producción. Esa es la base última sobre la que se eleva el edificio ideológico de la sociedad. La relación entre estructura y superestructura no es, en todo caso, ni determinista ni unidireccional. No es determinista porque los elementos materiales predisponen para unas formas de pensamiento, pero no las determinan, ya que la complejidad social hace que entren en juego múltiples factores que pueden, incluso, producir efectos de pensamiento opuestos a los que cabría esperar. Y no es unidireccional porque, a su vez, la superestructura produce efectos y provoca modificaciones en la estructura, en un proceso de retroalimentación mutua. El materialismo de Marx defiende por tanto que el proceso histórico, que implica el cambio de modos de producción y, con ellos, de la estructura social, provoca constantes modificaciones en las formas de pensamiento.



Estructura
Justifica
Superestructura
Modo de producción esclavista: amos y esclavos
Legislación y moral esclavista
Modo de producción feudal: señores y siervos
Abolición de la esclavitud, pero extensión del sistema de servidumbre
$
Modo de producción capitalista: capitalistas y trabajadores
La explotación económica sustituye a la servidumbre jurídica

a los dominados de un modo ajeno a sus intereses, produce alienación.

Nos encontramos aquí con una segunda forma de alienación, ya no la alienación religiosa, sino la ideológica. La ideología dominante en una sociedad es la ideología de la clase dominante. Por ello, la lucha política será también una lucha ideológica en la que las clases dominadas deberán generar estrategias para difundir su visión del mundo.

Como se ha comentado, *La ideología alemana* fue fruto de la colaboración entre Marx y Engels, una colaboración que se prolongó durante cuarenta años. Sorprendentemente, el primer encuentro entre Marx y Engels, en 1842, en las oficinas de la *Gaceta renana*, fue tenso, dado que Marx criticó el, a su juicio, excesivo radicalismo de las colaboraciones de Engels con el periódico, que implicaban problemas con la censura. Además, Marx colocaba a Engels en el círculo de los jóvenes hegelianos, de quienes Marx pretendía distanciarse.

Sin embargo, tras la publicación de su artículo «Elementos de una crítica de la economía política» en el primer y único número de los *Anales franco-alemanes*, dirigidos por Marx y Ruge, y la posterior visita de Engels a Marx en París ese mismo año de 1844, se fraguó una amistad y complicidad filosófica que se prolongaría durante décadas.

Su primera obra conjunta no tardó en ver la luz y se dirigió, precisamente, a realizar una feroz crítica de los jóvenes hegelianos. Nos referimos a *La sagrada familia*, subtitulada sarcásticamente *Crítica de la crítica crítica*, queriendo subrayar la actitud exclusivamente teórica de la filosofía alemana poshegeliana. En todo caso, se inició una colaboración que se plasmó no solo en la redacción conjunta de diferentes obras, sino también en una, por así decirlo, división del trabajo teórico que tenía como objetivo poder abarcar entre ambos una mayor cantidad de temas y problemas.

Pero la relación entre Marx y Engels no se dio solo en el campo teórico y político. Engels se convirtió en el sustento económico de la familia Marx, que se casó en 1843 con Jenny von Westphalen, con la que tuvo siete hijos, y que sufrió siempre una angustiosa situación económica, muchas veces paliada por su amigo.

Los efectos filosóficos de la relación entre Marx y Engels han sido objeto de múltiples debates y posiciones. Parece fuera de toda duda la gran influencia que tuvieron en el joven Marx los escritos de Engels sobre la clase obrera; tampoco puede negarse la confianza que Marx depositó en su amigo, que se convirtió en responsable de la edición póstuma de algunos de sus textos inéditos.

Sin embargo, algunos autores, como Jean-Paul Sartre (1905-1980), fueron extremadamente críticos con la influencia de Engels en Marx en el campo filosófico, hasta el punto de que Sartre llegó a hablar del «nefasto encuentro con Engels».

Sí que parece que los análisis de Marx poseen una mayor sutileza, como el propio Engels se encargó de reconocer, y que algunas interpretaciones engelsianas de los planteamientos de Marx tienden a la simplificación. Pero no cabe duda de que la suya fue una relación de una notable profundidad, política y filosóficamente muy productiva.

EL SOCIALISMO CIENTÍFICO Y LA CRÍTICA DEL UTOPISMO

El final del siglo XVIII y todo el siglo XIX fueron momentos de gran efervescencia política, no solo en su dimensión histórica, con numerosos estallidos revolucionarios por toda Europa, desde la Revolución Francesa de 1789 hasta la Comuna de París de 1871, sino también en el campo teórico, donde se sucedían teorías de carácter político y social. Unas

tenían por objeto consolidar el orden existente; otras, ponerlo en cuestión.

Así por ejemplo, a principios del siglo XIX surgió la sociología, de la mano de Auguste Comte (1798-1857), como nueva ciencia de la sociedad, con una declarada vocación de anticipación y control de los procesos revolucionarios. También fue el momento de aparición de diferentes propuestas teóricas que, nacidas del malestar provocado por el proceso de industrialización en curso, planteaban la creación de una nueva sociedad. Todas esas teorías son conocidas bajo la denominación de «socialismo utópico».

De hecho, bajo esta denominación, acuñada por Friedrich Engels, se agrupan teorías muy diversas de autores como los franceses Henri de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) y Étienne Cabet (1788-1856), el británico Robert Owen (1771-1858) o el alemán Wilhelm Weitling (1808-1874). Ya sea desde posiciones cercanas al cristianismo como, en el caso de Weitling o Saint-Simon, ya desde el ateísmo, en el de Fourier, ya sea desde la defensa del socialismo o la del comunismo, estos autores coincidieron en la necesidad de eliminar por completo el capitalismo y crear una nueva sociedad.

El cooperativismo fue, para algunos, la manera adecuada de organizar la producción en la nueva sociedad que propugnaban. Muchos de ellos llevaron a cabo, incluso, experiencias prácticas en este sentido, con la fundación de comunidades guiadas por sus preceptos. Experiencias, por otro lado, siempre fracasadas, como apunta Marx, quien subrayó la desvinculación total de tales propuestas con un cambio político general de la sociedad:

> De ahí que desechen cualquier acción política, en especial toda acción revolucionaria; pretenden alcanzar su objetivo

por la vía pacífica e intentan abrir camino a este nuevo evangelio social por medio de pequeños experimentos —naturalmente fallidos—, mediante el poder del ejemplo.

A pesar de que sus planteamientos eran críticos con el capitalismo y de que en todos ellos existía una defensa del proletariado frente a la explotación de la que era objeto, Marx y Engels fueron muy críticos con estos autores. La crítica fundamental que les dirigieron fue que no existía en ellos un análisis real de la sociedad y sin él, entendían, resultaba imposible una propuesta política adecuada. Cuando Engels reivindicaba el socialismo científico frente al socialismo utópico, lo hacía precisando que el socialismo científico lo era en la medida en que prestaba atención a la realidad social, es decir, adoptaba una posición materialista, cosa que no ocurría en el socialismo utópico.

Marx polemizó directamente con uno de los socialistas utópicos más influyentes en su tiempo, Weitling. Ambos pertenecían a la Liga de los Justos, que había encargado a Weitling en 1838 redactar un texto, que tomó por título *La humanidad como es y como debería ser*, y que encargaría a Marx y Engels, casi diez años más tarde, la redacción de *El manifiesto comunista*. Ambos teóricos se encontraron en Bruselas en 1846, donde Marx lo invitó a participar en una reunión del Comité de Correspondencia Comunista, recién creado por Marx, que tenía por finalidad la transmisión de información a lo largo y ancho de Europa. El encuentro fue tempestuoso, especialmente por parte de Marx, que criticó duramente las posiciones de Weitling. Uno de los asistentes a la reunión, Pável Ánnenkov, resumía la crítica de Marx a Weitling, con unas palabras que sintetizan muy bien la crítica global que Marx y Engels, desde la pretensión de cientificidad de sus posiciones, dedicaron al socialismo utópico:

> Apelar a los trabajadores sin ideas estrictamente científicas o doctrinas constructivas, especialmente en Alemania, era equivalente al vano y deshonesto juego de la prédica, que suponía, de un lado, al profeta inspirado, del otro, a asnos boquiabiertos.

MARX PERIODISTA: HACIA UNA POLÍTICA MATERIALISTA

Marx concedió tal importancia a la batalla ideológica que dedicó buena parte de sus esfuerzos a escribir en prensa, para trasladar a la sociedad un análisis de la realidad desde posiciones materialistas y revolucionarias. A pesar de que este no es un hecho suficientemente tenido en cuenta, la actividad periodística de Marx fue una constante a lo largo de su vida. Además de ser una precaria fuente de ingresos para la tan necesitada economía de su familia, el periodismo fue para Marx un instrumento de análisis de la realidad mundial que le permitió contrastar sus teorías con los acontecimientos históricos e intervenir políticamente sobre los mismos.

Tras la muerte de su padre, Marx decidió dedicarse al periodismo. Una vez leída su tesis doctoral, Marx intentó dedicarse a la carrera docente universitaria, pero fue vetado. La política represiva instaurada por Federico Guillermo IV afectó a varios jóvenes hegelianos, que vieron truncada su carrera académica. Por ello, Marx hubo de dedicarse al periodismo como forma de ganarse la vida, aunque en el mismo descubriría una herramienta política de primer orden.

Desde mediados de 1842, Marx comenzó a escribir en las páginas de los *Anales de Halle*, órgano de expresión de los jóvenes hegelianos. Sin embargo, la progresiva politización de Marx lo llevó a romper con este grupo y a dejar los *Anales*, para trasladarse a Colonia y comenzar a escribir en la

Gaceta renana, periódico del que acabó siendo redactor jefe a los pocos meses.

En esa época, la *Gaceta* era defensora de las posiciones de la burguesía industrial de Renania frente al conservadurismo de la administración de Federico Guillermo IV. Por esos años, Marx todavía era partidario del radicalismo burgués. Sin embargo, la censura, que fue cerrando diferentes publicaciones a lo largo de 1842, generó una atmósfera asfixiante, que acabaría por empujar a Marx a exiliarse en París, para emprender, allí también, una nueva aventura periodística, los *Anales franco-alemanes*.

En una carta a su amigo Ruge, con quien Marx compartió la aventura periodística parisina, fechada en septiembre de 1843, escribía Marx sobre Alemania: «hasta el aire que se respira hace de uno un siervo». Efectivamente, las esperanzas que buena parte de la intelectualidad y de la burguesía alemanas habían colocado en el ascenso al trono de Federico Guillermo IV, allá por junio de 1840, quedaron rápidamente truncadas por sus primeras decisiones. Comenzó así un exilio que se prolongó, con pequeños paréntesis, el resto de su vida.

Pero volviendo a la actividad periodística de Marx, hay que subrayar que algunas de sus obras más relevantes de contenido histórico, como *El 18 brumario* o *La lucha de clases en Francia*, aparecieron bajo la forma de artículos periodísticos. Alemania, Francia, Inglaterra, Bélgica, también Estados Unidos, a través del *New York Tribune*, fueron testigos del periodismo de Marx.

EL MATERIALISMO Y LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

Desde la perspectiva del conocimiento, el materialismo implica que la verdad queda sometida al proceso histórico y a

la complejidad social. Es decir que, lejos de entender que la verdad es eterna e inmutable, tal como defiende el idealismo, la verdad se convierte en un efecto histórico y social, varía con el proceso histórico y se ve condicionada por las diferentes posiciones sociales existentes. La verdad no es algo dado, explícito y evidente, sino un producto social. El materialismo ha disuelto las tradicionales categorías de sujeto y objeto, de tal modo que el conocimiento no es ya la aprehensión de una realidad estable y permanente, el objeto, por un sujeto de carácter universal. El conocimiento se desarrolla entre instancias inestables y complejas y genera verdades ajustadas a circunstancias concretas. Por ello, para Marx la verdad no era una cuestión teórica, sino práctica, tal como argumenta en la segunda *Tesis sobre Feuerbach*:

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, de lo que se trata es de transformarlo.

Tesis sobre Feuerbach

> El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente escolástico.

Es en la práctica donde se puede establecer la verdad o falsedad de un hecho. Marx pretendía superar lo que él calificaba como «materialismo contemplativo» de su, por otro lado, admirado Feuerbach. Por ello, Engels dijo de modo significativo que «la prueba del pudin está en comérselo», queriendo significar que la única manera de comprobar que

LAS TESIS SOBRE FEUERBACH

Marx tuvo en Feuerbach uno de sus referentes filosóficos fundamentales, en el que se aunaban hegelianismo y materialismo. Sin embargo, Feuerbach desarrolló un materialismo abstracto, sin anclaje en la realidad social y sin atención al proceso histórico, lo que fue considerado por Marx como una insuficiencia. La crítica filosófica de Marx siempre se asentó sobre el contexto histórico y social, lo que le hizo ir más allá de las posiciones de Feuerbach, como en el caso de la religión. Por otro lado, Marx concedió a lo filosófico una dimensión práctica que no existe en Feuerbach, en quien los conflictos se resolvían todavía en el ámbito del pensamiento. Marx, por el contrario, apostó decididamente por la práctica y, por lo tanto, por la política. En *Tesis sobre Feuerbach*, Marx desarrolló en once postulados las principales críticas a Feuerbach.

Ideas de Feuerbach	Tesis n.°	Posición de Marx
Exclusiva atención a la teoría	← 1, 5 →	Atención prioritaria a la práctica
Verdad como cuestión teórica	← 2 →	La cuestión de la verdad se resuelve en la práctica
Educación como instrumento de transformación de la realidad	← 3 →	La educación es un instrumento del poder. Papel de la práctica revolucionaria
Crítica de la alienación religiosa	← 4, 7 →	Va más allá, al analizar la religión como un efecto social. Para acabar con ella, hay que cambiar la sociedad
El ser humano posee una esencia abstracta	← 6 →	La esencia humana es concreta, histórica y social
No se tiene en cuenta la historia ni la sociedad	← 8, 9, 10 →	La práctica no puede omitir la historia y la sociedad
La filosofía debe interpretar la realidad	← 11 →	La tarea de la filosofía es transformar el mundo

el pudin ha salido bien no es justificándolo teóricamente a través de la receta y de los detalles de su elaboración, sino hincándole el diente.

Lo mismo sucede con las posiciones teóricas, no se trata de empecinarse en establecer su justeza, sino de confrontarlas con la realidad a través de la práctica. Porque, además, en Marx, la teoría tenía una vocación eminentemente práctica. No se trataba de conocer por conocer, sino de conocer para actuar, para transformar, tal como se refleja en el postulado n.º 11 de uno de los textos más conocidos de Marx, su *Tesis sobre Feuerbach*.

La estrechísima vinculación entre teoría y práctica se ponía de manifiesto en el hecho de que Marx acuñó un concepto en el que ambos términos se hallaban subsumidos: el de «praxis». El marxismo ha sido definido en más de una ocasión, incluso, como una «filosofía de la praxis», una filosofía en la que no es concebible la desvinculación entre teoría y práctica.

En todo caso, es necesario realizar una precisión importante. El privilegio que el materialismo concede a lo material en la configuración de la realidad no significa una desconsideración de los efectos de la esfera del pensamiento, ni mucho menos. Marx entendía, tal como se ha comentado más arriba, que el pensamiento tiene su origen en el contexto social en el que aparece, pero también entendía que el pensamiento provoca necesariamente efectos en la sociedad en la que surge. Puede decirse que la relación entre ser y pensamiento es una relación dialéctica en la que, conservando siempre el primado del ser, ambos niveles se influyen mutuamente.

LA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO

Entre los múltiples efectos que posee el materialismo, hay que señalar sus consecuencias en la concepción del ser hu-

mano, del sujeto. La Modernidad dominante, de Descartes a Hegel, se había caracterizado por una concepción esencialista del sujeto, que encontró en el concepto de «naturaleza humana» su expresión más acabada. Pero la Modernidad vio, también, otros intentos de pensar el sujeto de manera diferente. Los materialistas franceses del XVIII hicieron del cuerpo un elemento diferencial entre los sujetos, de modo que la organización y características del cuerpo implicaban diferentes modos de enfrentarse al mundo. Así lo ponía de manifiesto Diderot en su *Carta sobre los ciegos*, donde reflexionaba sobre lo diferente que sería un mundo de sujetos privados de la visión. Ni las concepciones morales, ni las estéticas, ni las jurídicas serían las mismas en una sociedad habitada exclusivamente por humanos privados de visión: artes como la pintura carecerían de sentido, al tiempo que, por ejemplo, la desnudez perdería cualquier tipo de connotación moral o jurídica. En la filosofía materialista del XVIII, el cuerpo se convirtió, así, en mediación fundamental en la aproximación al mundo.

Marx, por su parte, se aplicó, más allá del cuerpo, a subrayar las múltiples mediaciones que constituyen al sujeto.

La antropología de Marx se encuentra resumida en un breve texto, el comienzo de la tesis 6 sobre Feuerbach, donde escribió: «La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales». Lejos del esencialismo de la tradición idealista, que entiende que todos los seres humanos nacemos con una misma esencia compartida, a la que denomina «naturaleza humana», Marx hizo del sujeto un efecto de sus condiciones vitales. El sujeto es una construcción cuyas piezas vienen dadas por las múltiples relaciones a que se halla sometido. De ello se desprenden dos cuestiones. La primera es que, dado que no hay dos sujetos con relaciones sociales idénticas, no hay dos sujetos iguales. La segunda, que en la medida en que

las relaciones de un sujeto van variando en su proceso vital, ese sujeto va modificándose de modo constante.

La tesis 6 puso las bases, sin ninguna duda, para una antropología materialista de la diferencia e hizo del sujeto un ser eminentemente social. Marx atacó la noción liberal de «individuo», a la que consideraba una abstracción que nada tenía que ver con los hombres y mujeres concretos. Caricaturizó a ese individuo bajo el concepto de «robinsonada», entendiendo por tal la idea de un sujeto individual, aislado, que se hace a sí mismo sin ninguna dependencia externa. Pura abstracción, mera fábula. El individuo liberal es una ficción inexistente. Nada menos real que ese individuo aislado, independiente, carente de todo vínculo. Nuevamente, el idealismo vuelve a inventar un cuento que la realidad, mirada cara a cara, se encarga de desmontar. Acaso no exista en la naturaleza sujeto más dependiente que el humano, que necesita de constantes vínculos para su supervivencia. Vínculos que se irán diversificando a lo largo de su vida. El sujeto es, decía Marx, un individuo social, un individuo bañado, de modo inexorable, en múltiples relaciones.

El materialismo marxiano inscribió al sujeto en un momento histórico y en una posición social que le conferirán sus caracteres, diferentes de los hombres y mujeres de otras épocas y de otras ubicaciones sociales. Por ello Marx se mostraba tan crítico con los profundos efectos alienadores del capitalismo sobre los obreros a los que acaba convirtiendo, tal como denuncia en sus *Grundrisse*, una obra preparatoria de *El capital*, en apéndices de las máquinas. En lugar de colocar la maquinaria al servicio del ser humano, para dulcificar su trabajo y rebajar su jornada laboral, el capital coloca al ser humano al servicio de la máquina. Un proceder que abunda en el carácter injusto de la sociedad capitalista y que incrementa la nómina de razones para acabar con ella.

En resumidas cuentas, con su recuperación de la tradición materialista, Marx propuso una nueva mirada sobre la realidad. Y esa mirada implicaba el desarrollo de una nueva filosofía, en todos sus aspectos. La concepción de la moral, del individuo, del conocimiento, son sometidas al tamiz materialista, dando lugar a concepciones muy alejadas de lo que había sido preceptivo en el idealismo. Si algo hubiera que subrayar entre las consecuencias del materialismo marxiano es la importancia que se va a conceder a la práctica. Pues en Marx la filosofía tiene un objetivo muy definido: cambiar el mundo.

CAPITULO 2

LA CRITICA A LA SOCIEDAD CAPITALISTA

La mayor preocupación teórica de Marx consiste en el conocimiento exhaustivo de la sociedad capitalista. Entender y describir su dinámica y estructura son presupuestos imprescindibles para la tarea de transformación revolucionaria que alienta tras todo el teorizar de Marx.

La vida de Marx transcurrió paralela a las profundas transformaciones que Europa sufrió a lo largo del siglo XIX. Entre 1818 y 1883, fechas del nacimiento y muerte del autor, Europa sufrió un acelerado proceso de cambio como consecuencia de la revolución que en el campo de la industria y de los transportes había comenzado a gestarse a mediados del siglo XVIII. Marx vio la generalización y consolidación de esos cambios, una de cuyas consecuencias más relevantes fue la aparición de la fábrica como lugar de concentración de la producción.

Estos cambios en la estructura productiva de las naciones europeas más avanzadas consolidaron de forma definitiva el poder económico de la burguesía que, poco a poco, fue alcanzando también mayores cotas de poder político.

La burguesía, que había protagonizado su primera revolución triunfante en la Inglaterra de finales del XVII (1688), desencadenó una oleada revolucionaria, a partir de 1789, que acabó finalmente con el poder de la nobleza. Las fechas de 1820, 1830, 1848 son hitos de este proceso que recorrería

UN CONTINENTE A TODA REVOLUCIÓN

En 1848, Europa se vio sacudida por una nueva oleada revolucionaria que intentó barrer las huellas de las restauraciones monárquicas que se habían producido al acabar las guerras napoleónicas. En el Congreso de Viena (1814-1815), se diseñó una estrategia para eliminar la influencia liberal que se había extendido por Europa como consecuencia de la Revolución Francesa de 1789 y de las guerras napoleónicas y se procedió a restaurar las monarquías absolutas prerrevolucionarias. A partir de ese momento, comenzarán diferentes oleadas revolucionarias, de las que la de 1848 se caracterizó por la fuerza desplegada por el proletariado urbano. En 1820 y 1830 fueron las diferentes facciones de la burguesía las que encabezaron los procesos revolucionarios, mientras que en 1848, el proletariado, que crecía exponencialmente en Europa como consecuencia de la industrialización, desempeñó un papel fundamental. La revolución se extendió rápidamente por Centroeuropa e Italia, pero fue en Francia donde produjo unos efectos más potentes. No en vano, Francia había conocido ya dos revoluciones victoriosas, la de 1789 y la de 1830, y era cuna de importantes reflexiones teóricas de carácter revolucionario, como por ejemplo las de Fourier, Saint-Simon y Proudhon, Cabet o Blanqui, esta última muy valorada por Marx.



Marx y la revolución

Marx desempeñó un papel muy activo en la revolución. Se trasladó de Inglaterra a Alemania para intervenir directamente en los acontecimientos. Fundó la *Nueva gaceta renana* para dar cauce a sus posiciones políti-

cas que pasaban, en un principio, por la alianza del proletariado con los sectores más radicales de la burguesía. *El manifiesto comunista* fue redactado, precisamente, para dotar al proletariado de herramientas teóricas y estratégicas en este proceso revolucionario.



toda Europa, de España a Rusia. Pero al calor de esas revueltas, una nueva clase, el proletariado, que crecía inexorablemente como consecuencia del desarrollo del sistema fabril, fue adquiriendo creciente protagonismo.

Fueron muchos los autores, entre ellos Marx y su amigo el poeta Heine, que entendieron el papel político fundamental que el proletariado comenzó a desempeñar a partir de la década de 1830, hasta el punto de que Marx vio en la revolución de 1848 una primera oportunidad para la clase obrera, que no se concretará, sin embargo, hasta la Comuna de París, en 1871, expresión primera de una revolución dirigida por el proletariado y sofocada a sangre y fuego.

Efectivamente, durante dos meses, de marzo a mayo de 1871, el poder fue detentado en París por los obreros, que aplicaron medidas radicales como la autogestión de las fábricas o la laicidad del Estado. El cambio social fue paralelo al desplazamiento de la tensión política del enfrentamiento nobleza-burguesía hacia el conflicto burguesía-proletariado. El XIX veía cómo se delineaban con nitidez los perfiles de la sociedad capitalista.

Precisamente, tras el fracaso de la revolución de 1848, Marx decidió trasladarse a vivir a Inglaterra. El 24 de agosto de 1849, Karl Marx cruzó el canal de la Mancha para instalarse en la que, sin él pretenderlo, se convertiría en su residencia definitiva. Excepto algunos viajes ocasionales al continente, Marx y su familia ya no abandonaron Inglaterra, lo mismo que su gran amigo y sustento económico, Friedrich Engels.

Mientras Marx se instalaba en Londres, Engels lo hacía en Manchester, donde su padre poseía una fábrica textil que estaba destinado a dirigir. Con el tiempo, Engels se fue consolidando al frente de la empresa, lo que le permitió unos

elevados ingresos, buena parte de los cuales empleó, en diversos momentos, para sostener a la familia de su amigo.

En efecto, hasta 1864, en que recibió dos herencias, Marx vivió una situación de penuria económica que lo llevó a depender, en muchas ocasiones, de aportaciones de sus amigos más cercanos. Tanto es así que, al poco de llegar a Inglaterra, barajó la posibilidad de emigrar a Estados Unidos y solo el precio «diabólicamente caro» del pasaje lo disuadió de la empresa.

El París de los obreros, como su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad.

La guerra civil en Francia

Marx no contaba con otros ingresos que los que percibía por sus publicaciones, bien en prensa, bien bajo la forma de libros; ingresos, por otro lado, extremadamente inestables. A ello se unía su mala gestión de tales ingresos, dado que Marx no se caracterizó ni por la prudencia ni por la previsión en sus gastos. Tampoco por la efectividad en la explotación de sus obras: su mayor éxito editorial en Inglaterra fue la publicación de una serie de panfletos contra el primer ministro Palmerston, de la que se vendieron más de quince mil ejemplares y por la que no obtuvo ni un solo penique. La edición de *El capital* «no pagará ni siquiera los cigarros que fumé escribiéndolo», escribió Marx a su yerno Paul Lafargue.

Todo ello llevó a la familia a vivir constantemente endeudada, bajo la amenaza permanente del desahucio, que se consumó en más de una ocasión. Su desesperación le obligó a escribir a su amigo Engels, en 1862, que «tan piojosa vida no merece la pena de ser vivida». De hecho, los Marx vieron morir a tres de sus hijos en Inglaterra y carecieron, incluso, de dinero para el ataúd de uno de ellos. El relato de Jenny Marx, cargado de angustia, a la muerte de su hija Franziska, es el mejor testimonio:

> La muerte de nuestra querida hija ocurrió en el momento de más duras privaciones [...]. Lleno mi corazón de zozobra, me dirigí desesperadamente a un francés emigrante que vivía no muy lejos y solía venir a vernos [...]. Inmediatamente me dio dos libras con la más amistosa simpatía. Ese dinero fue usado para pagar el féretro donde descansa ahora mi niña.

Las actividades de Marx en Inglaterra fueron de dos tipos. Por un lado, intentó organizar a la emigración política que había huido de Alemania tras la derrota del 48. Por otro, aprovechó el momento de reflujo revolucionario para zambullirse en sus estudios de economía, para lo que visitaba diariamente la Biblioteca del Museo Británico, en la que se impregnó de las teorías económicas de sus contemporáneos.

El año de 1851 fue de una intensa actividad lectora, sobre los más variados temas económicos y sobre diversos autores. Marx estudió los problemas de la circulación de mercancías y de la renta, investigó sobre banca, agronomía y tecnología, sobre moneda y dinero; leyó los escritos económicos de los filósofos Locke y Hume, las teorías de los economistas Smith, Ricardo, Carey y Malthus, se familiarizó, por tanto, con todas las investigaciones económicas de la época. En junio, escribió en una carta dirigida a su amigo Weydermeyer: «Trabajo duramente desde las nueve de la mañana hasta las siete de la tarde. La materia sobre la que trabajo contiene tantas malditas ramificaciones que, pese a todo esfuerzo, no podré terminar en seis u ocho semanas».

Esas investigaciones fueron las que dieron lugar a los cuadernos preparatorios de *El capital*, los *Grundrisse*, redactados entre 1857 y 1858, y al propio *Das Kapital*, comenzado a publicar en 1862.

Puede decirse que de las tres fuentes en las que bebe el pensamiento de Marx, la filosofía clásica alemana, la eco-



Karl Marx contrajo matrimonio con Jenny von Westphalen en 1843. De su matrimonio nacieron siete hijos, de los que cuatro fallecieron en sus primeros años de vida, uno de ellos sin recibir siquiera nombre. Con sus tres hijas, Marx mantuvo una muy estrecha relación. Su hija mayor, Jenny (1844-1883, a la derecha en el retrato) fue militante socialista; Laura (1845-1911, izquierda) también desempeñó una cierta actividad política con su marido, Paul Lafargue, junto al que se suicidó; y Eleanor, la menor (1855-1898, centro), formó parte del movimiento feminista. En este retrato de familia de 1864, Marx (derecha) posa con sus hijas junto a su inseparable Friedrich Engels.

nomía política burguesa y el movimiento obrero, las dos últimas tienen un acento marcadamente británico. Bien es cierto que el París de los años cuarenta ya le había puesto en contacto con la economía y con el movimiento obrero, que en su Alemania de origen había conocido los primeros balbuceos de esa nueva clase social, pero fue en Inglaterra donde pudo estudiar a fondo a los teóricos del capitalismo y donde pudo comprobar sus efectos sociales a gran escala.

Por lo demás, y más allá de las penurias económicas, las desgracias personales y ciertos problemas de salud, especialmente unos forúnculos que repetidamente se le manifestaban y sus crónicos problemas de hígado, la vida de Marx en Inglaterra también conoció ciertas satisfacciones. La familia solía aprovechar los domingos para comer en algún lugar de los alrededores de Londres, especialmente en Hampstead Heath, con amigos alemanes, con los que entonaban canciones de su país, aunque en ocasiones también salía a relucir el carácter pendenciero de Marx.

Algunas de sus residencias, como la casa de Modena Villas, que Jenny describe como «un verdadero palacio y, a mi modo de ver, una casa demasiado grande y cara», fue especialmente acogedora y con espacio suficiente para sus dos perros, tres gatos y dos pájaros. Inglaterra fue también testigo del compromiso, en 1866, entre Laura, una de las hijas de Marx, con el futuro dirigente político Paul Lafargue, autor de *El derecho a la pereza.*

ENGELS: COMPAÑERO, AMIGO Y SUSTENTO

Dos años más joven que Marx, Friedrich Engels nació en 1820 en Barmen, actual Wuppertal, una pequeña ciudad industrial de Renania en el seno de una familia muy conservadora, tanto



UNA AMISTAD DE POR VIDA

Marx y Engels compartieron, desde 1844, una sólida relación teórica y política que desembocó en una estrechísima amistad, plasmada por el pintor alemán Hans Mocznay (1906-1996) en esta pintura de 1953. Engels estuvo en todos y cada uno de los acontecimientos fundamentales de la vida de Marx y llegó incluso a hacerse cargo del hijo ilegítimo que Marx tuvo de su relación con Helene Demuth, ama de llaves de los Marx. Engels fue el encargado de pronunciar el discurso de despedida a Marx ante su tumba y el responsable de las ediciones póstumas de sus obras.

en lo político como en lo religioso. No llegó a acabar sus estudios, ya que su padre lo sacó del liceo para iniciarle en el negocio familiar a través de los estudios de comercio. Durante su juventud tuvo una fuerte inclinación romántica, que lo llevó a publicar numerosas poesías. La lectura en 1839 de *La vida de Jesús*, de David Strauss, lo acercó a los jóvenes hegelianos, con quienes entrará en contacto en 1841 en Berlín, como consecuencia de su servicio militar. Se integró en el Doktorklub, núcleo de la izquierda hegeliana, y comenzó a colaborar en su prensa. En 1842, su padre lo envió a Manchester, donde tenían una fábrica, y allí entró en contacto con el movimiento obrero, lo que le proporcionó el conocimiento que se refleja en su primera gran obra, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857). En 1844 trabó amistad con Marx en París, iniciándose de este modo una relación personal, filosófica y política. Desde ese momento, Marx y Engels publicaron numerosas obras conjuntamente y desarrollaron una vida paralela, que los llevará a exiliarse a Inglaterra en 1849. Allí, en 1851, se unió a Mary Burns, una trabajadora de origen irlandés con la que compartió buena parte de su vida.

La naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías, y de otra simples poseedores de sus fuerzas personales de trabajo.

El capital

Engels fue el sustento económico de un Marx asediado por las deudas, pero también un complemento teórico y político fundamental. Sus desarrollos filosóficos del materialismo resultaron polémicos, especialmente su *Dialéctica de la naturaleza*, de 1878. A la muerte de Marx, se convirtió en el encargado de la edición de la obra póstuma de su amigo. A su cuidado queda la edición de las partes segunda y tercera de *El capital*, así como las *Tesis sobre Feuerbach*. Murió en Londres el 5 de agosto de 1895.

LA CRÍTICA A LOS ECONOMISTAS BURGUESES

Uno de los fundamentales empeños de Marx fue desentrañar los mecanismos que rigen el funcionamiento de la estructura de la nueva sociedad capitalista. Y lo hará en diálogo crítico con los economistas clásicos burgueses, especialmente con Adam Smith (1723-1790), Jeremy Bentham (1748-1832) y David Ricardo (1772-1823), aunque con este último mostrara un cierto acuerdo. Estos pretendían haber descifrado las leyes de la economía, cuyo carácter entendían eterno. Siguiendo el modelo de los científicos que estudiaban el funcionamiento de la naturaleza, a través fundamentalmente de las matemáticas y la física, los economistas burgueses entendían, por un lado, que las leyes que regían el funcionamiento de la economía poseían también un carácter inmutable, válido para cualquier momento histórico. Por otro, consideraban que la propiedad privada tenía carácter natural, es decir, que también acompañaba necesariamente al ser humano en todo momento. Y defendían, finalmente, que el proceso de producción de valor estaba vinculado a la circulación de las mercancías que, según ellos, caracterizaba a la sociedad capitalista.

Marx contestaría todos y cada uno de esos asertos. Para Marx no existe algo así como las leyes de la economía, válidas en cualquier tiempo y lugar. Por el contrario, cada sociedad, cada época, genera sus formas económicas y con ellas sus leyes específicas. No es lo mismo una sociedad esclavista que una sociedad capitalista, sus entramados económicos son tan diferentes que implican diferentes legalidades.

El planteamiento de los economistas burgueses bebía en realidad de una concepción teleológica, finalista, de la historia, según la cual con la sociedad capitalista se había alcanzado el fin de los tiempos, una perfecta organización social que ya no sería superada. Por ello, las leyes económicas del capi-

talismo eran la culminación de un proceso. En *El manifiesto comunista* Marx y Engels denunciaron el carácter interesado del análisis de los teóricos burgueses:

> Compartís con todas las clases dominantes ya desaparecidas la interesada idea según la cual transformáis vuestras relaciones de producción y propiedad de condiciones históricas, pasajeras con el curso de la producción, en leyes naturales y racionales eternas.

Era la idea, repetida tanto en la economía como en la filosofía, del fin de la historia, que Marx no compartía, pues entendía que la sociedad capitalista iba a ser desplazada por una nueva forma social, con sus leyes económicas específicas. Al entender de este modo teleológico el proceso histórico, los economistas burgueses hacían de las etapas anteriores al capitalismo etapas imperfectas que no culminaban sino en la sociedad capitalista. De ahí que la economía capitalista fuera la expresión más acabada de lo económico.

Por el contrario, para Marx cada momento histórico tenía su realidad social correspondiente, con sus formas económicas y culturales específicas. Las leyes económicas del capitalismo eran eso, nada más, no eran, de ningún modo, las leyes de la economía.

Por otro lado, Marx también cuestionaba el carácter natural de la propiedad privada. En realidad, y como consecuencia de la posición materialista descrita en el capítulo anterior, Marx cuestionaba la existencia de realidades naturales, es decir, ajustadas a una pretendida naturaleza humana inmutable. Todo para Marx es un efecto histórico y social, por lo que no hay realidades naturales. Por ello, la propiedad privada no puede ser, en modo alguno, natural. Algo que el propio proceso histórico corrobora, pues Marx mostraba





LOS PADRES DEL LIBERALISMO

Adam Smith (1723-1790, izquierda) y David Ricardo (1772-1823) son los máximos representantes de lo que Marx denominaba «economía clásica burguesa». Marx prestó una gran atención a la obra de estos autores, con quienes dialogó constantemente de modo crítico. Reconoció en ellos ciertos méritos, especialmente en Ricardo, a quien consideraba creador de la teoría del valor. Ricardo estableció una vinculación entre el tiempo de trabajo utilizado en la producción de las mercancías y su valor, planteamiento que recogió y amplió Marx. También tuvo influencia en Marx la teoría ricardiana sobre el valor del trabajo, que relaciona con el tiempo para la producción de bienes de subsistencia para el trabajador. Sin embargo, Marx fue muy crítico con los economistas burgueses, a los que acusaba de pretender convertir las leyes de la economía capitalista en las leyes de toda formación social. La idea de una autorregulación de la economía, del mercado, a través de los intereses individuales, tal como defendía Smith, fue rechazada de plano por el filósofo.

cómo las formas de propiedad privada han ido acompañadas por formas de propiedad comunal e incluso apuntaba que la propiedad comunal había acompañado a las primeras formas de civilización, como argumentaba el antropólogo Lewis Henry Morgan (1818-1881), en quien, por cierto, Engels se inspiró para una de sus últimas grandes obras, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884).

Otra cosa distinta es que el capitalismo, efectivamente, haya tendido a eliminar esa propiedad colectiva en favor de la propiedad privada. Pero ello es efecto de una apuesta política, ideológica, no de la condición «natural» del ser humano. Según Marx, la relevancia que el liberalismo concede a la propiedad privada no tiene una dimensión exclusivamente económica, sino también política.

En efecto, desde sus primeros teóricos, como Locke, el liberalismo vinculó la participación política con la propiedad. Uno de los debates más interesantes durante la revolución inglesa del XVII enfrentó a los defensores del sufragio universal con aquellos que vinculaban el derecho de voto con la posesión de propiedades. Al vincular participación política y propiedad, los liberales impedían el acceso a la política a una mayoría social desposeída. De ahí que las primeras formas de sufragio tuvieran carácter censitario, es decir, estuvieran vinculadas al nivel de propiedad.

La lucha por la democracia entre los siglos XVII y XX pasaba, precisamente, por desvincular ambos extremos, propiedad y derecho al voto. Marx supo subrayar que la cuestión de la propiedad privada no era solo una cuestión económica, sino que poseía importantísimas implicaciones políticas.

Por otro lado, lo que define la sociedad capitalista, según Marx, no es el intercambio de mercancías, sino su producción a gran escala. No es el comercio, sino la gran industria, el elemento diferencial de una sociedad capitalista.

Adam Smith entendía que el mercado era el elemento regulador de la sociedad, hasta el punto de que llegó a teorizar sobre la existencia de una «mano invisible» encargada de armonizar automáticamente los procesos económicos. La iniciativa individual en el marco del mercado era para él la característica definitoria del capitalismo.

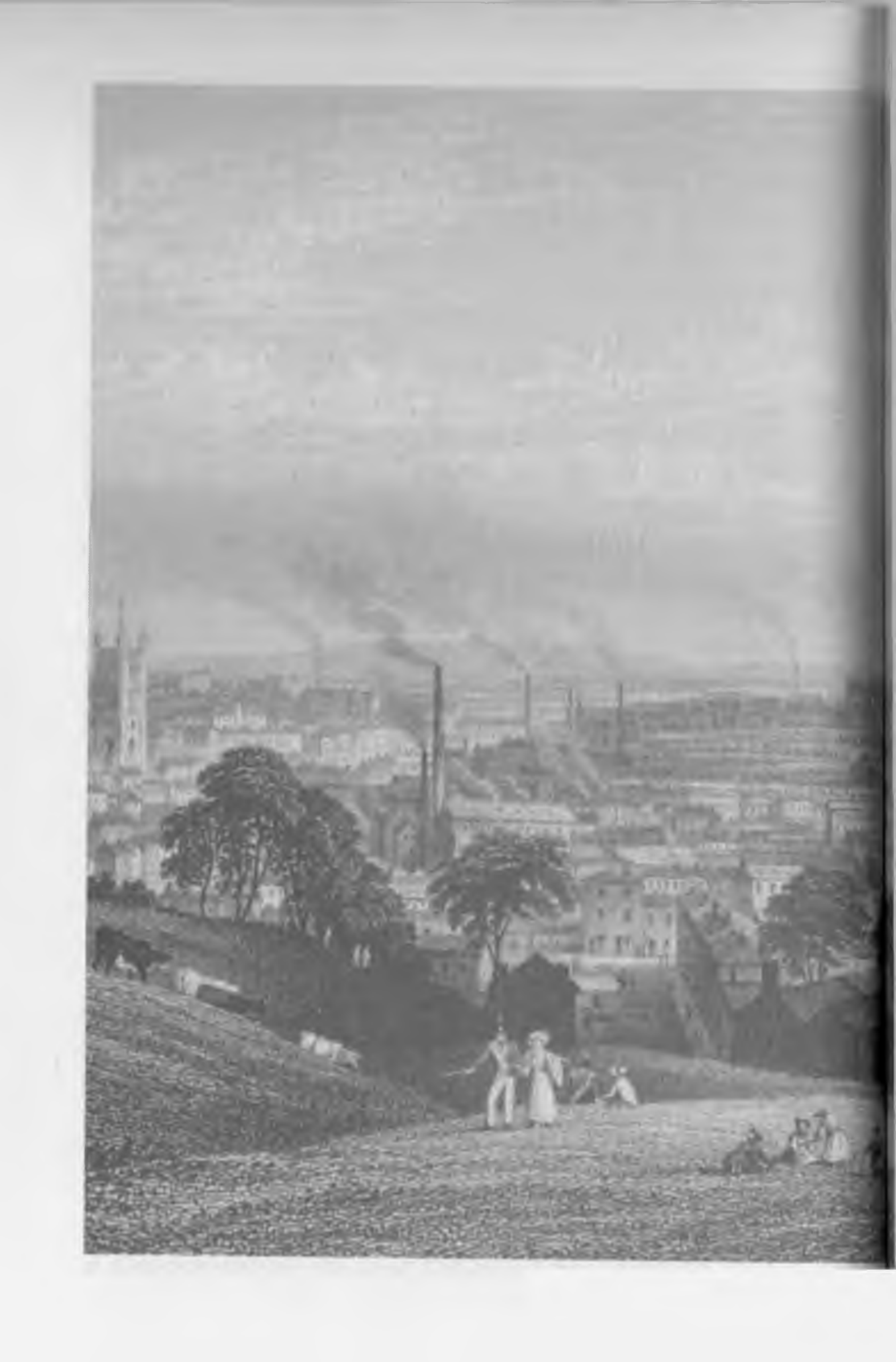
Marx criticó duramente dicha concepción mercantil del capitalismo. Por ello, por lo que se refiere a la producción de valor, Marx calificó el planteamiento de Smith y sus colegas como «fetichismo de la mercancía». Para Marx, la creencia de que la puesta en circulación de una mercancía produce valor suponía atribuir a la circulación mercantil un carácter mágico. ¿Cómo se podía entender que, por el mero hecho de aparecer en diferentes lugares de modo consecutivo, el valor de una mercancía aumentara?

Sobre esta crítica se construiría el conjunto de la teoría económica de Marx, pues de ahí surgieron las ideas de plusvalor y de explotación que, como se dijo, son las piedras angulares de la teoría económica marxista.

Dicho muy sucintamente, para Marx, que sigue en este punto a David Ricardo, el valor aparece en el proceso de producción, no en el de circulación. Cuando el obrero produce una mercancía, la retribución que recibe por su fuerza de trabajo es inferior al valor de la mercancía producida. De ahí procederá el beneficio de la burguesía, del tiempo de trabajo no retribuido. Pero será preciso explicarlo con mayor detalle.

PLUSVALÍA Y EXPLOTACIÓN

Según Marx, el modo de producción capitalista, a diferencia de lo que ocurre en el modo de producción esclavista o en el





A caballo entre los siglos XVIII y XIX, en Europa se produjo la primera revolución Industrial, un conjunto de grandes transformaciones tecnológicas con profundas repercusiones en la economía y en la sociedad. Fue una causa fundamental del desarrollo del capitalismo, al propiciar la producción y la distribución a gran escala, y la *aparición* de una nueva clase trabajadora agrupada en las fábricas: el proletariado.

feudal, se basa en el trabajo asalariado. La clase dominante, la burguesía, como propietaria de los medios de producción, compra la fuerza de trabajo de la clase dominada, el proletariado. Mientras el liberalismo entendía que el contrato entre trabajador y propietario era un pacto libre entre dos sujetos libres, Marx defendió que el trabajador se hallaba siempre condicionado por la necesidad perentoria de trabajar, lo que lo colocaba en una situación de dependencia e inferioridad.

Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero [...] está abolida para las nueve décimas partes [...].

El manifiesto comunista

Y, efectivamente, a diferencia de los sistemas anteriores, el esclavista y el feudal, en los que existía una relación de dependencia jurídica entre el dueño de los medios de producción (bien sea el señor o el amo) y el trabajador (bajo su forma de siervo o esclavo), en el capitalismo no existe esta dependencia, como argumentaba el propio Marx en *El capital*:

> Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia *económica*; no existe ninguna relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación.

Sin embargo, el obrero, vendedor de su única posesión, la fuerza de trabajo, se ve obligado, por las circunstancias, a someterse al capital. En este contexto, el salario que el obrero percibe por su trabajo es siempre inferior al valor de las mercancías que produce. La mercancía «fuerza de trabajo», que es la que vende el obrero, tiene como valor el de su reproducción, es decir, lo que debe permitir al obrero de-

sarrollar con dignidad su vida. Sin embargo, en su jornada laboral produce mercancías por un valor muy superior al de la mercancía que él ha vendido, con lo que no existe una equivalencia entre el valor asignado a la mercancía «fuerza de trabajo» (salario) y el valor de lo producido con esa fuerza de trabajo. De este modo se genera la plusvalía, que implica la explotación del trabajador.

No en vano, Marx argumentó en los *Grundrisse* que la riqueza procede del «robo del tiempo de trabajo ajeno». Marx distinguía dos tipos de plusvalía. Por un lado, la plusvalía absoluta, que se consigue mediante largas jornadas laborales, de 13 y 14 horas, en las que el trabajador recibe mucho menos de lo que realmente produce. Esta forma de plusvalía es la más propia de los momentos iniciales del capitalismo.

Por otro, la plusvalía relativa, que es consecuencia de la introducción masiva de maquinaria en el proceso productivo. Esa mecanización de la producción permite aumentar la productividad de los trabajadores, de tal modo que incluso con menos horas de trabajo puede producirse más.

Según Marx, la organización capitalista del trabajo tiene dos consecuencias sobre el trabajador. Por un lado, produce la alienación, extrañación o enajenación del trabajador pues, según analiza en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, redactados en 1844 y también conocidos como los *Manuscritos de París*, el obrero vuelca su esencia en un producto que, una vez realizado, deja de pertenecerle. La alienación del producto cuestiona uno de los mitos fundacionales del liberalismo: la vinculación entre trabajo y propiedad. Fue John Locke el primero de los teóricos liberales que estableció una relación directa entre propiedad y trabajo. En los momentos fundacionales del capitalismo, el liberalismo justificaba las diferencias de propiedad entre los sujetos a través del trabajo: el que más tiene es el que ha trabajado y se ha esforzado más.

Sin embargo, Marx defendió haber desenmascarado la ficción liberal al poner sobre el tapete la desposesión de que es objeto el trabajador en el proceso productivo. Marx mostró en sus análisis cómo es precisamente quien trabaja para producir el objeto quien queda desposeído del mismo, con lo que se produce una quiebra entre trabajo y propiedad. Así lo expresó, de una manera muy hegeliana, en los mencionados *Manuscritos de economía y filosofía*: «El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo [...], la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*».

Una segunda consecuencia del trabajo asalariado es la explotación del trabajador, pues este percibe por su trabajo mucho menos del valor que realmente ha producido. La explotación es constante en el proceso de producción capitalista, aunque resulta mucho más perceptible en los procesos en los que domina la plusvalía absoluta.

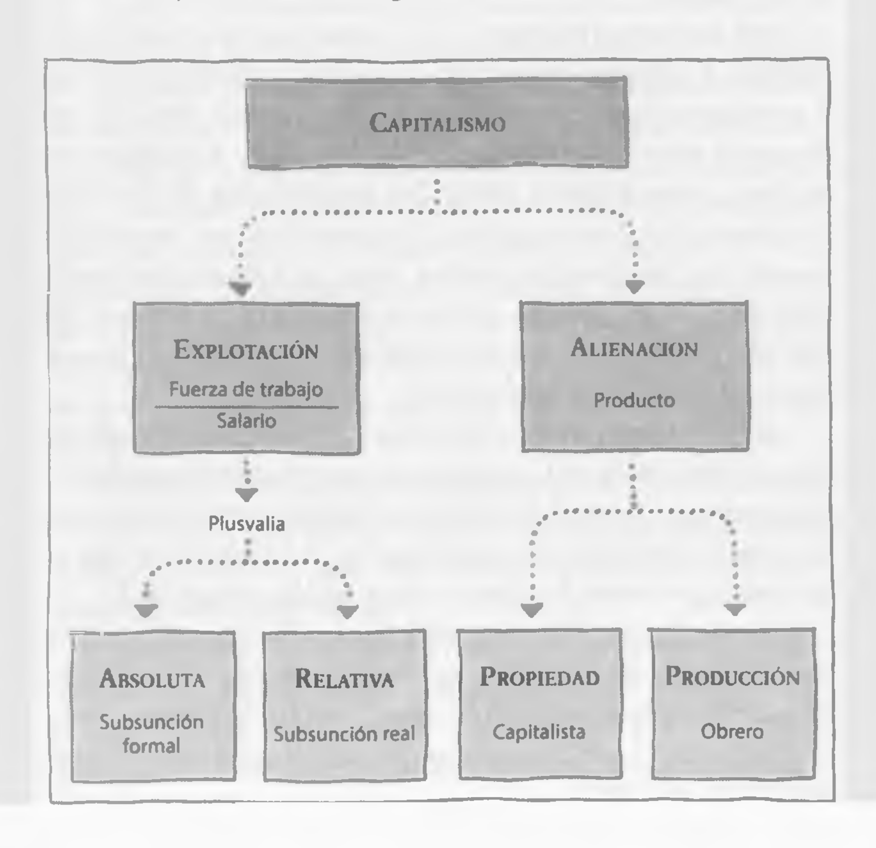
La vena literaria de Marx queda patente en la siguiente caracterización, muy del gusto de la época, de la explotación capitalista: «El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa».

Largas jornadas de trabajo durante seis o siete días a la semana y con salarios de miseria, que apenas dan para mantener al trabajador y su familia, generan una profunda conciencia de explotación. Algunas de las mejores páginas de la literatura del XIX, firmadas por Dickens, Zola o Victor Hugo, se dedicaron a la denuncia de esta explotación.

Por el contrario, la plusvalía relativa, al reducir la jornada laboral y hacer la vida del trabajador más llevadera, disminuye, cuando no llega a borrar, la conciencia de la explotación.

TODOS PARA UNO

Marx critica al capitalismo por su carácter explotador y alienante. Explotador por cuanto el salario no paga la totalidad de la fuerza de trabajo, generando de este modo una plusvalía. Esa plusvalía puede ser absoluta, si se consigue a través de largas jornadas de trabajo, lo que provoca una mayor conciencia de explotación por parte del trabajador, dando lugar a la subsunción formal. La plusvalía relativa se da por la tecnificación de la producción, lo que genera una menor conciencia de explotación que puede desembocar en la subsunción real, es decir, en la total pérdida de conciencia antagonista. El capitalismo también es alienante en la medida en que es precisamente el productor, el trabajador, el que queda desvinculado de su producto, que pasa a pertenecer a quien posee la propiedad de los medios de producción, la burguesía.



Esas diferentes formas de plusvalía y sus consecuentes conciencias de explotación se corresponden con lo que Marx denominó la «subsunción formal» y la «subsunción real» del trabajo en el capital. El capitalismo implica la subsunción, el sometimiento, del trabajo al capital. Es más, el trabajador, en el sistema capitalista, necesita ser explotado, pues lo peor que le puede suceder es no serlo, es decir, carecer de trabajo.

Marx lo expresa del modo siguiente en *El capital*: «El trabajador [...] está obligado a mantener él mismo la relación, ya que su existencia y la de los suyos depende de que se renueve continuamente la venta de su capacidad de trabajo al capitalista».

Pero ese sometimiento puede darse con conciencia del mismo, la subsunción formal, o sin ella, la subsunción real. La subsunción formal acompaña a la plusvalía absoluta, en la que el trabajador se somete al capital solo formalmente, es decir, consciente de que existe una relación de dominio y explotación. Por su parte, la subsunción real se corresponde con la plusvalía relativa, pues, al haberse mejorado las condiciones de vida con la reducción de la jornada de trabajo, el obrero se somete realmente al capital, al carecer de conciencia de su explotación.

Las diferencias políticas entre una y otra son muy relevantes, pues la conciencia de la explotación puede generar oposición, respuesta por parte del trabajador, mientras que la ausencia de conciencia genera la identificación del trabajador con el sistema y, por tanto, la ausencia de posición antagonista.

A pesar de que Marx no vivió la subsunción real, pues la mecanización de la producción y el aumento del nivel de vida de la clase obrera no se producirá hasta bien entrado el siglo XX, sin embargo sí que la anticipó en un brillante análisis en *El capital*.

Por su parte, el proceso de mecanización de la producción fue abordado en los *Grundrisse*. Algunas de las obras más valoradas actualmente de Marx, como los mencionados *Manuscritos de París*, *La ideología alemana* (redactada con Engels) o los *Grundrisse*, no fueron publicadas en vida de Marx y quedaron, como él mismo dijo «a la crítica roedora de los ratones». Sin embargo, fueron recuperados por el Instituto MEL (Marx-Engels-Lenin) de Moscú, dirigido por Ryazanov, y publicados a lo largo de los años treinta del siglo XX.

En los mencionados *Grundrisse*, traducidos al castellano como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, podemos encontrar una interesante reflexión a propósito de los efectos de la mecanización de las fábricas. En el conocido como «Fragmento de las máquinas», Marx subrayó que el capitalismo, en lugar de colocar las máquinas al servicio del trabajador, para hacer más fácil su trabajo y reducir proporcionalmente su jornada laboral, convierte al trabajador en un apéndice de la máquina. De esta manera, en vez de humanizar el trabajo, la maquinización tiene como objetivo primordial incrementar la productividad, pues, como escribe Marx, «solo en la imaginación de los economistas acude la máquina en ayuda del trabajador individual».

El objetivo del sistema capitalista no es subvenir las necesidades de los individuos, reduciendo la carga laboral, sino conseguir cada vez mayor beneficio, a costa de la destrucción de puestos de trabajo.

Precisamente esa dinámica estuvo en el origen del ludismo, un movimiento obrero que abogaba por la destrucción de las máquinas, una posición que Marx nunca compartió.

En los *Grundrisse*, la máquina aparece no solo como instrumento del capital para optimizar la producción y extraer

más fácilmente plusvalía, sino también como un efecto social del capital. La maquinización es consecuencia de un prolongado proceso de desarrollo científico, es el resultado de la aplicación a la producción de los aportes de la ciencia moderna y de la revolución industrial.

> La máquina no aparece para sustituir a la fuerza de trabajo que escasea, sino para reducir la fuerza de trabajo existente.
>
> *El manifiesto comunista*

Marx entendía que ese saber debería ser utilizado en beneficio de la humanidad en su conjunto. De ahí que lo denominara «intelecto general», pues es una especie de saber colectivo o social que se ha ido gestando con el paso de los siglos. Marx denunciaba que la burguesía se apropiara en exclusiva de ese saber, y que lo aplicara al proceso productivo no con un fin social (la mejora de las condiciones laborales del trabajador) sino con un objetivo de estricto beneficio del capital. La máquina, argumentaba Marx, no es un instrumento nacido con la finalidad de hacer menos penoso el trabajo al obrero, sino para aumentar la productividad.

Ello se muestra, según explicaba Marx, en que en el capitalismo el trabajo no está orientado a la producción de valor de uso, sino de valor de cambio. El valor de uso se refiere a la utilidad de un objeto para satisfacer necesidades humanas, un objeto que no tiene por qué convertirse en mercancía. Marx lo sintetiza a través de la fórmula M-D-M, es decir, mercancía-dinero-mercancía, que expresa un proceso en el que se produce una mercancía para obtener un dinero con el que comprar otra mercancía. Por ejemplo, el agricultor que produce tomates para poder comprar carne. El dinero es aquí un intermediario necesario entre dos productos con valor de uso.

Sin embargo, el capitalismo convierte todo objeto en mercancía y por eso se centra en el valor de cambio. Su fórmula

es D-M-D, o sea, dinero-mercancía-dinero, donde el dinero compra una mercancía no para su uso o consumo, sino para su venta a un precio más elevado, exclusivamente para su cambio.

Escribía Marx en *El capital*:

> La repetición o renovación del acto de vender para comprar tiene su pauta y su meta, como el propio proceso, en un fin último exterior a él: en el consumo, en la satisfacción de determinadas necesidades. En cambio, cuando se compra para vender, el proceso comienza y acaba por el mismo factor, por el dinero o valor de cambio, y ya esto hace que el proceso sea interminable.

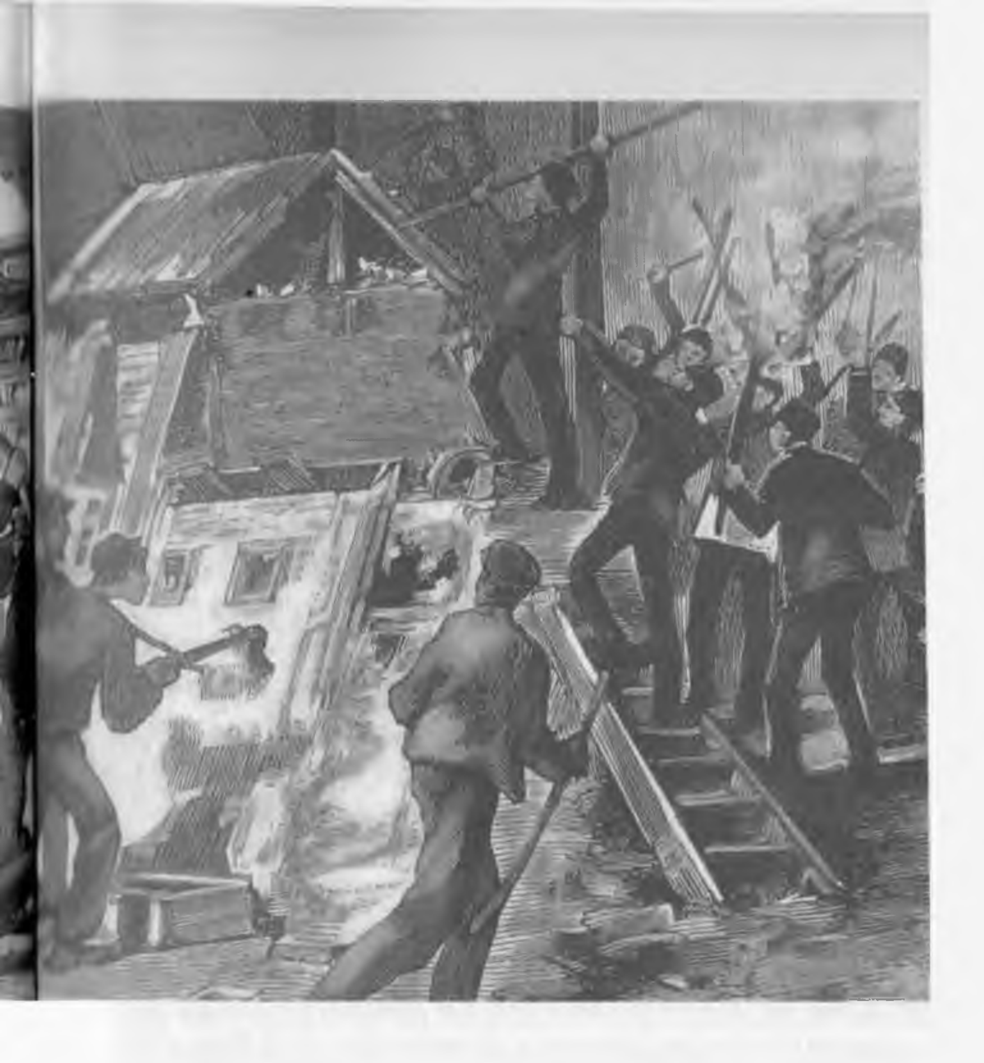
El capitalismo promueve la mercantilización de la vida, hasta el punto de que el trabajador se convierte en un instrumento de la mercancía, tanto en su faceta de productor, como se ha visto, como en su faceta de consumidor. Y aquí nuevamente Marx anticipó realidades que van a mostrarse de un modo mucho más potente con el posterior desarrollo capitalista. Marx advertía ya que, en el juego productivo capitalista, no son las necesidades las que promueven el deseo y con él la producción, sino que el capitalismo se encarga de convertir en deseo y necesidad aquello que se produce, reforzando esa dinámica de producción de subjetividad de la que se hablaba en el capítulo anterior. Dicho de modo muy sucinto: en el capitalismo no se produce lo que se necesita, sino que se necesita lo que se produce.

Por lo que se refiere a la dinámica global del capital, resulta interesante recordar cuáles son los orígenes del capitalismo, según Marx, que tienen que ver con lo que él denominó la «acumulación originaria» y Adam Smith había llamado «acumulación previa», y que analizaba en el capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*.



EL HOMBRE CONTRA LA MÁQUINA

Algunas fuentes apuntan al obrero Ned Ludd como origen del ludismo, el movimiento de protesta proletaria que hacía de la destrucción de las máquinas su seña de identidad y su arma de batalla, como se ilustra en este grabado de autor desconocido: los trabajadores de la fábrica de vidrios Bandoux, en Jumet (Bélgica), destruyen el horno de fundición en el transcurso de una huelga realizada el 26 de marzo de 1886. Muchos años antes, en 1779, Ludd había destruido varios telares y se había convertido así en una figura legendaria dentro de ciertos sectores de la clase obrera británica. En



la lógica capitalista de maximización del beneficio, la mecanización de la producción, en lugar de acortar la jornada laboral, expulsaba a los obreros de sus puestos de trabajo, como analizó Marx en los *Grundrisse*. Sin embargo, Marx no apostó por la destrucción de las máquinas, sino por colocarlas al servicio de los trabajadores para mejorar sus condiciones laborales. Si el capitalismo convierte al ser humano en un apéndice de la máquina, Marx pretendía que la máquina fuera un apéndice del ser humano, un instrumento para su liberación, no una herramienta para su alienación.

La aparición de grandes centros de producción, las fábricas, de las que se ha hablado al principio del capítulo, exigían la existencia de grandes cantidades de capital para hacer frente a inversiones considerables. Ese capital inicial acumulado por la burguesía tiene que ver con procesos históricos detallados por Marx, especialmente en Inglaterra. Marx subrayó cómo a lo largo de varios siglos se fue desarrollando un proceso en el que, por un lado, bienes comunales pasaban a manos privadas y, por otro, se generaba una mano de obra urbana muy barata.

La segunda de las cuestiones era consecuencia de las durísimas leyes de pobres promulgadas por diferentes monarcas ingleses. Estas leyes persiguieron con extremada severidad a los vagabundos, llegando a condenarlos a muerte si eran detenidos en más de dos ocasiones. Marx y Engels daban la cifra, en *La ideología alemana*, de más de 72.000 ejecutados solo en la Inglaterra de Enrique VIII. Ello produjo un movimiento de personas sin empleo hacia las ciudades, donde se convertirían en mano de obra muy barata para la incipiente industria, generando así grandes beneficios para la burguesía.

La conjunción de ambas cuestiones, la existencia de una mano de obra muy barata en los centros urbanos y la explotación privada de antiguos bienes comunales, se encuentra en la base de un proceso de ingente acumulación de capital en manos de una burguesía que, de este modo, se hallaba en condiciones de realizar la inversión que iba a dar lugar al capitalismo fabril. Marx subrayaba la violencia que había en la base de esa acumulación originaria al recordar que el capital se había construido durante siglos con «trazos de sangre y fuego».

En cuanto a su desarrollo futuro, Marx entendía que existía, por un lado, una tendencia a la concentración del capital en pocas manos y, por otro, una maquinización creciente de la producción, cuestiones, ambas, que llevaban a un proce-

so de proletarización de capas cada vez más amplias de la sociedad. La primera cuestión es consecuencia de que, con un argumento que tomó de David Ricardo, la tasa de beneficio de las empresas es decreciente, lo que lleva a que solo las más eficientes sobrevivan. Ello, unido a la segunda, la maquinización progresiva de la producción, que expulsa del mercado laboral a una parte creciente de los trabajadores, genera lo que se conoce como «depauperación progresiva», es decir, la tendencia al empobrecimiento de una mayoría de la población. Marx y Engels lo explican en *El manifiesto comunista*:

> Las ideas dominantes de una época siempre fueron solo las ideas de la clase dominante.
>
> EL MANIFIESTO COMUNISTA

> Las pequeñas capas medias existentes hasta la fecha, los pequeños industriales, comerciantes y rentistas, los artesanos y campesinos, todas estas clases se van sumiendo en el proletariado [...] porque su pequeño capital resulta insuficiente para la explotación de la gran industria.

De este modo, las crisis cíclicas del capitalismo se harán cada vez más potentes, pues cada vez de una manera más clara las relaciones de producción, el modo en que el sistema se organiza para producir, entran en contradicción con las fuerzas productivas, con los sujetos encargados de la producción. La organización productiva capitalista se mostrará incapaz de dar salida a las necesidades sociales, lo que puede desembocar en un proceso revolucionario que acabe con el capitalismo.

Sin embargo, el análisis marxiano de la sociedad es complejo. Marx entendía que existen en la sociedad procesos de carácter contradictorio, que por un lado pueden incentivar la desaparición del capitalismo pero que, por otro, pueden facilitar su continuidad. Marx se esforzó por desentrañar las

leyes que rigen el funcionamiento de la sociedad capitalista, por comprender el engranaje de la máquina social. Pero sabía que esa máquina podía ser ralentizada o acelerada, incluso bloqueada en su funcionamiento, a través de la acción política, es decir, de la intervención humana en los procesos sociales.

De la correspondencia de Marx en su etapa inglesa se deduce la atención que prestaba a los posibles signos de una futura crisis económica. Sabía que la crisis es un acontecimiento, una ventana histórica, que aumenta las posibilidades de un proceso revolucionario. Sin embargo, sin una correcta intervención política organizada, ese proceso carecerá de posibilidades de éxito, no tendrá ninguna posibilidad de triunfar. El planteamiento de Marx podría resumirse del siguiente modo: leer los procesos sociales para intervenir sobre ellos y forzar el cambio social. Si Auguste Comte, padre de la sociología sistémica, había elegido como lema, de un profundo calado político, «ver para prever», podríamos decir que Marx, padre de la sociología crítica, lo transformó en «ver para transformar». Pues, en su opinión, sin la intervención política de las clases subalternas, tal como se verá en el último de los capítulos, el proceso histórico avanzará necesariamente en la dirección hacia la que lo empujen las clases dominantes, a pesar de las crisis cíclicas. Sin política, no habrá Revolución.

EL PAPEL DE LA IDEOLOGÍA Y DEL ESTADO

No cabe duda de que Marx concedía un papel fundamental a lo económico en la organización social. Pero para multiplicar su eficacia, la estructura social genera una superestructura ideológica que la reproduce.

Todo el entramado jurídico de una sociedad, sus valores morales, los principios religiosos que la sustentan, se hallan en perfecta consonancia con su arquitectura económica. No basta con que en el ámbito de lo económico se generen mecanismos que garanticen el control por parte de la clase dominante, es preciso que esas relaciones de dominación sean disimuladas o naturalizadas.

Si antes se hablaba de la alienación económica del trabajador, en la medida en que se le desposee de aquello que produce, en la sociedad capitalista también se produce la alienación en el ámbito de los productos del pensamiento. Se analizará posteriormente, pero vale la pena adelantar que buena parte de los esfuerzos políticos en la sociedad capitalista van dirigidos a imponer la ideología dominante, a conseguir que la visión burguesa del mundo penetre en el imaginario de la clase obrera. En el ámbito ideológico es en el que se producen las condiciones para la reproducción de la sociedad.

Así, la religión fomenta una actitud de sumisión por parte de los sujetos, las leyes dan cobertura a las relaciones de producción, la moral promueve los valores que se ajustan a las necesidades de la clase dirigente, la educación crea el tipo de individuo adecuado a las necesidades sociales.

Cuando el trabajo de alienación alcanza su mayor grado de efectividad, el sujeto se identifica plenamente con la estructura social en la que se halla inserto, produciéndose lo que Marx denominó la «subsunción real».

La concepción marxiana de la sociedad también resulta novedosa con respecto a lo teorizado a lo largo de la Modernidad. En los teóricos de la tradición filosófica dominante, la idealista, el conflicto político existente en la sociedad es superado como consecuencia del papel desempeñado por el Estado. Para Hobbes, Locke, Kant o Hegel,

por señalar a los más reputados filósofos políticos entre los siglos XVII y XIX, a pesar de las indudables diferencias que los distinguen, el Estado es un lugar de reconciliación y de supresión del conflicto social, garantía del buen orden y funcionamiento de la sociedad. Marx, por el contrario, desde su analítica materialista, entendió que el conflicto social es una realidad ineludible, de la que el Estado no es sino su expresión más acabada. Para Marx, el Estado es un instrumento de dominio de la clase dominante. «El Estado —escribieron Marx y Engels en *La ideología alemana*— es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes».

Todas las sociedades están escindidas en clases sociales con intereses contradictorios, irreconciliables en algunos casos. El Estado es una herramienta de la clase dominante para imponerse sobre el conjunto de la sociedad.

Lejos de ser un árbitro social, para Marx, el Estado emplea todos los mecanismos a su alcance en beneficio de la clase dominante. Su misión fundamental es producir los mecanismos adecuados para garantizar el control de la sociedad. Por un lado, genera mecanismos ideológicos como la educación o la información, que pretenden someter a los sujetos a la ideología dominante. Ya se ha dicho que la vocación periodística de Marx derivaba de la importancia que concedió a la información como instrumento político, la misma que en su opinión le concede el Estado, que recurre de manera repetida a la censura para evitar la difusión de las voces críticas, como ocurrió en la Alemania de Federico Guillermo IV, de la que Marx debió exiliarse.

Por otro, mecanismos más abiertamente políticos y represivos, como la judicatura, la policía, el ejército, que entran en funcionamiento cuando los mecanismos ideológicos no han sido efectivos.

En resumidas cuentas, según Marx el conflicto y las contradicciones en el ámbito económico, en la estructura social, se trasladan al resto de la sociedad. La filosofía de una sociedad, su literatura, la arquitectura legal de un momento histórico, incluso el carácter concreto de la religión de una época son la expresión de las fuerzas económicas que la recorren de modo subterráneo. La sociedad es conflicto, es lucha, por la apropiación de lo que produce, por el control de la economía, pero también por el control ideológico y político. La sociedad es todo ese complejo entramado que expresa las correlaciones de fuerzas en ella existentes y que se resuelve, de un modo más o menos explícito, en la lucha política que la atraviesa.

Capítulo 3

LA LUCHA DE CLASES COMO MOTOR DE LA HISTORIA

Como impulsor de una teoría para la transformación revolucionaria de la sociedad, Marx prestó especial atención al proceso histórico, con la intención de descubrir sus leyes. Marx determinó que la lucha de clases era el motor de la historia.

Marx pretendió construir una teoría de la historia de carácter científico, a la que denominó «materialismo histórico». «Nosotros no conocemos más que una ciencia, la ciencia de la historia», escribían Marx y Engels en *La ideología alemana*. La pretensión científica de la misma radicaba en la búsqueda de los mecanismos explicativos de su desarrollo en el seno de la propia historia, en los conflictos existentes en el interior de las diferentes sociedades. Todas ellas están atravesadas por conflictos que enfrentan a las distintas clases y que dan lugar a la lucha de clases. Así, precisamente, es como comienza el más famoso libro de Marx y Engels, *El manifiesto comunista*: «La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases». El conflicto era, para ambos autores, una realidad ineludible que caracteriza a toda sociedad, lo que les llevó a entender que la realidad es dialéctica, un constante juego de oposiciones. Precisamente, ese carácter dialéctico de la realidad hace que, a los ojos de Marx y Engels, la razón analítica, de raíz cartesiana, no sea un instrumento adecuado

para su comprensión. De ahí que sea necesario desarrollar una razón dialéctica de carácter materialista.

LA DIALÉCTICA: EL MECANISMO DEL CONFLICTO

El concepto «dialéctica» es uno de los más relevantes en Marx y Engels, y en el marxismo en general. A pesar de que está cargado de complejidad y de una cierta confusión en el propio seno del marxismo, puede afirmarse que para Marx y Engels, y para la tradición marxista, posee un doble sentido.

Por un lado, la dialéctica describe el movimiento de la realidad, que cambia a fuerza de contradicciones y conflictos; por otro, hace referencia al método preciso para la comprensión de esa realidad en constante devenir. Dialéctica es, por tanto y al mismo tiempo, un adjetivo que describe la realidad —la realidad es dialéctica— y un sustantivo que se refiere al método adecuado para la compresión de esa realidad.

El carácter problemático de la dialéctica en el marxismo arranca del diferente tratamiento que recibió por parte de Marx y Engels. En Engels, de quien beberán buena parte de las interpretaciones más «ortodoxas» del marxismo, la dialéctica se aplicaba a la realidad como un todo. Engels enmarcó la sociedad humana en un contexto más amplio, al que denominó «naturaleza», y entendió que las leyes de la naturaleza afectaban al conjunto de la realidad y, por tanto, también a la sociedad, como parte de aquella. Es decir, en Engels, tal como estableció en su *Dialéctica de la naturaleza* y en su *Anti-Dühring*, la naturaleza y la sociedad se rigen por leyes semejantes.

Por su parte, Marx no entró en la reflexión en torno a la naturaleza y sus leyes y por ello aplicó la dialéctica exclusi-



La alargada figura de Georg Friedrich Hegel (1770-1831) condicionó todo el debate filosófico alemán del siglo XIX. El sistema hegeliano marcó el campo de juego de la filosofía con tal precisión que los grandes filósofos posteriores como Marx o Nietzsche se vieron en la necesidad de ajustar cuentas con el autor de *Fenomenología del espíritu*. Hegel, que se convirtió en la cúspide del idealismo alemán, volvió a colocar el devenir en el centro de la reflexión filosófica, bajo la forma de historia, abriendo de este modo la puerta a todo un siglo de reflexión sobre ella.

vamente al ámbito humano, a la sociedad y a la historia, cuya complejidad es difícil despachar haciendo referencia a unas leyes estrictas, estables y de validez universal. La dialéctica presentaba en Engels unas rigideces que no se observan en la interpretación de Marx.

La admiración de Marx por Hegel tiene uno de sus puntos clave en la cuestión de la dialéctica. Marx fue un gran admirador de la dialéctica hegeliana. En 1858, en pleno proceso de elaboración de *El capital*, recibió de uno de sus mejores amigos, el poeta Freiligrath (1810-1876), un inesperado regalo: «algunos volúmenes de Hegel que habían pertenecido a Bakunin». Ello lo llevó a releer la *Lógica* de Hegel y a escribir a Engels lo siguiente, el 14 de enero de 1858:

> He vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. Cuando tenga ocasión para tales trabajos tengo mucho interés en hacer accesible al sentido común, en dos o tres hojas impresas, el elemento racional del método descubierto y al mismo tiempo mixtificado por Hegel.

Se refería, evidentemente, a la dialéctica.

El reconocimiento de Marx hacia Hegel es, sin embargo, un reconocimiento crítico: Hegel había descubierto un método, pero lo había mixtificado, lo había adulterado como consecuencia de su utilización idealista. Marx coincidía con Hegel en que la realidad es dialéctica y que la dialéctica es el método apropiado para su aprehensión. Pero se distanciaba de él en la consideración de qué es la realidad pues, para Marx, la realidad no es otra cosa que sociedad (y naturaleza), es decir, materia. Por lo tanto, la dialéctica es la dialéctica de la materia, de la sociedad en su proceso histórico. Así lo expresó el propio Marx:

> Para Hegel, el movimiento del pensamiento personificado con el nombre de Idea es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que una forma fenoménica de la Idea. Por el contrario, para mí el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real.

Marx fue el creador de la dialéctica materialista. En su dimensión adjetiva, como realidad dialéctica, la dialéctica describe el proceso histórico como el resultado de las contradicciones sociales. Mientras las teorías políticas modernas de cuño idealista, tal como se analizaba en el capítulo anterior, entendían la sociedad como un lugar de superación de posibles conflictos presociales, Marx y Engels teorizaron la división de la sociedad en diferentes clases con intereses contrapuestos. Precisamente, la confrontación de esos intereses se convierte en el motor de los procesos sociales y del cambio histórico. La lucha de clases es el motor de la historia:

> Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en suma, opresores y oprimidos siempre estuvieron opuestos entre sí, librando una lucha ininterrumpida, ora oculta, ora desembozada, una lucha que en todos los casos concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes.

La historia es, en definitiva, el juego dialéctico de intereses contrapuestos. El alejamiento de Hegel es radical, pues para él la contraposición se daba entre ideas, entre conceptos y jugaba, por lo tanto, en el campo del espíritu; para Marx, por el contrario, era la contraposición de concretos intereses sociales, de clases, de seres humanos de carne y hueso. Por eso, Marx defendió que su comprensión de la realidad era la

contraria a la de Hegel: «En él [Hegel] la dialéctica anda de cabeza, basta con volver a ponerla de pie para encontrar su fisonomía completamente natural».

La dialéctica de Marx es, por tanto, la inversión de la dialéctica de Hegel, como muy bien expresara Engels en una recensión sobre los *Grundrisse* publicada en prensa:

> Hegel fue el primero que se esforzó por mostrar en la Historia un desarrollo, una ley interna [...]. Marx fue el único capaz de sacar de la Lógica de Hegel el núcleo [...], de restablecer el método dialéctico, despojado de su envoltura idealista.

Porque la dialéctica es, también, en su dimensión sustantiva, un método para la comprensión de la realidad. Tanto es así que uno de los más reputados autores marxistas del siglo XX, Georg Lukács (1885-1971), escribió, en *Historia y conciencia de clase* (1923), que el marxismo se reconoce en un método, la dialéctica revolucionaria. Resulta tremendamente difícil encontrar, tanto en Marx como en sus seguidores, una definición concreta del concepto de «dialéctica», a pesar de que se hace referencia a ella de forma continua; no obstante, de tales referencias sí pueden extraerse los trazos fundamentales para su caracterización.

En primer lugar, la dialéctica es un método que atiende a la totalidad de lo real en sus múltiples y cambiantes relaciones. La razón analítica burguesa, desde los ya lejanos tiempos de Descartes, se afana, como se constata en el método cartesiano, por simplificar la complejidad de la realidad para poder así estudiarla mejor. Ciertamente, esa simplificación, que pasa por separar lo complejo en sus elementos simples para proceder a su análisis por separado, facilita el proceso de conocimiento, pero al mismo tiempo lo falsea, pues desvincula los objetos analizados de sus relaciones en

la realidad. Esa vocación analítica es la que explica que en la Modernidad, período que en filosofía se abre con Descartes en el tránsito del siglo XVI al XVII, se produjera una creciente proliferación de disciplinas, de ciencias, con un objeto de estudio, de análisis, muy concreto. Una tendencia a la especialización que no ha hecho sino acrecentarse con el paso del tiempo. El economista sabe de economía, pero no tiene por qué saber de historia o de antropología y viceversa. La propuesta dialéctica es, en este caso también, exactamente la contraria. El conocimiento de la realidad tiene que llevarse a cabo con una vocación de totalización, de conocimiento de todos los elementos que la constituyen. Es, sin duda, una pretensión mucho más complicada, pero precisamente porque la realidad es compleja, su estudio no puede realizarse desde la simplificación. Se trata de conocer todos los vínculos existentes en un momento dado y, de este modo, establecer sus interacciones, sus influencias, sus conflictos. En suma, apresar el carácter contradictorio y dinámico de la realidad. Por ello Marx, en sus obras dedicadas al análisis de acontecimientos históricos, como *Las luchas de clases en Francia* o *El 18 brumario*, no se contentó, en modo alguno, con la descripción positivista de hechos, sino que se empeñó en la búsqueda de sus causas y relaciones.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo que se acaba de explicar, la dialéctica busca las síntesis concretas frente a las abstracciones analíticas del idealismo. El idealismo va de lo concreto a lo abstracto, representa la realidad a través de conceptos abstractos, ideales, que resultan sencillos, pero simples, poco ajustados a lo real. El concepto «mesa», por poner un ejemplo, construido mediante un proceso de abstracción a partir de las mesas reales que percibimos a través de los sentidos, nos proporciona una idea que nos permitirá reconocer dicho objeto en la realidad, pero que

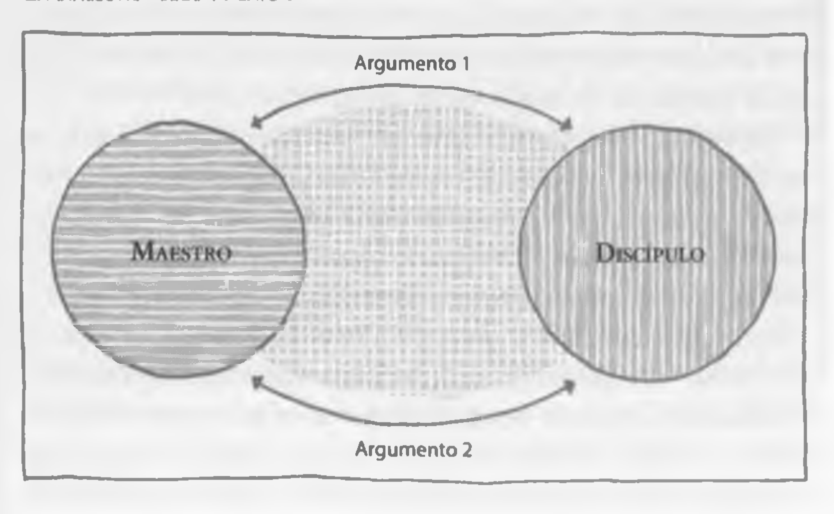
EL ORIGEN DE LA DIALÉCTICA

Cuando Marx habla de «comportamiento dialéctico de la realidad» está retomando un concepto del idealismo hegeliano, la dialéctica, pero dándole una dimensión materialista. Sin embargo, el concepto «dialéctica» ha tenido en la historia de la filosofía diversas interpretaciones según el autor que lo utilizara, y ya mucho antes de Hegel, Platón y otros filósofos lo usaron en un sentido muy distinto.

De Platón a Hegel

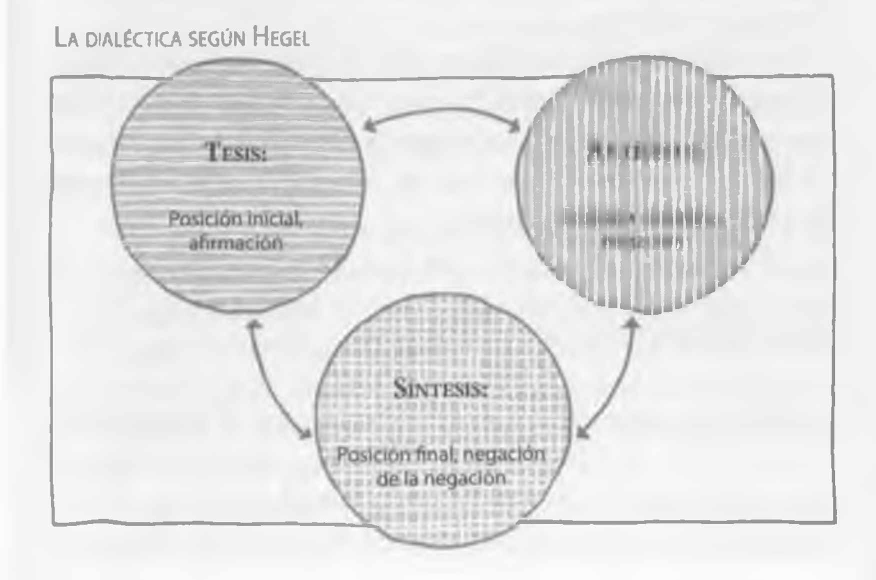
En primer lugar está la utilización que de ella hace Platón. Para este, la dialéctica era uno de los instrumentos de acceso a la verdad y hace referencia al proceso de intercambio de opiniones entre el maestro y el discípulo. En este intercambio, el maestro somete al discípulo a una serie de preguntas a través de las cuales pretende conducirle hacia el saber que, según el filósofo, en sintonía con su maestro Sócrates, se halla en el interior de cada persona. Como se verá, el único punto de contacto con la otra concepción de la dialéctica es la idea de confrontación, en este caso, de argumentos de diferentes interlocutores. En segundo lugar está la concepción moderna de la dialéctica, que tiene su máximo representante en Hegel,

La dialéctica según Platón



aunque se deba a Johann Fichte (1762-1814) la enunciación de sus tres momentos como tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica, en esta concepción, describe el movimiento de la realidad en su conjunto. La realidad es dialéctica y se mueve superando contradicciones. Para Hegel, según explica en su *Ciencia de la lógica*, «todas las cosas son en sí mismas contradictorias», están atravesadas por un antagonismo que las lleva a transformarse en algo diferente, pero que las contiene, en un movimiento que él sintetizó en tres momentos: afirmación, negación y negación de la negación. El tercero de los momentos supone la superación de los dos anteriores, pero una superación que conserva los caracteres de los mismos, lo que en alemán se conoce como *Aufhebung*. Todo ello en el marco de una concepción idealista de la filosofía en la que la realidad material, social, es un reflejo de una realidad superior de carácter inmaterial. La dialéctica, en Hegel, describe el proceso de evolución de la Idea, del espíritu, que se verá reflejada en la aparición de diferentes formas sociales a lo largo de la historia. La historia es fruto del proceso de evolución lógica de la Idea, su dinamismo procede de la necesaria concatenación de las diferentes formas de pensamiento a lo largo del tiempo.

LA DIALÉCTICA SEGÚN HEGEL



nada nos concreta sobre la mesa en la que estudiamos, comemos o dibujamos. La dialéctica, por el contrario, «se eleva», dijo Marx, de lo abstracto a lo concreto, construyendo una síntesis, una totalidad concreta. La dialéctica plantea, por lo tanto, una nueva forma de pensar en la que la realidad que se presenta ante nuestros sentidos no es entendida como una evidencia, un dato primero, sino como fruto de una construcción sintética. Por decirlo de una manera más comprensible, Marx entendió que la realidad que conoce el sujeto no es una realidad objetiva y neutra, sino que ella misma es fruto de los presupuestos que actúan en la mente del sujeto, de la síntesis de todos ellos. La realidad es una construcción.

En tercer y último lugar, la dialéctica es un conocimiento que posee una dimensión práctica. Ya se dijo, líneas más arriba, que el marxismo es una filosofía de la praxis, es decir, que anuda de modo inextricable teoría y práctica. Por ello, en su método de conocimiento también han de ser reconocidas sus dos dimensiones, la dimensión teórica y la dimensión práctica.

En todo caso, la dialéctica es, para el marxismo, una herramienta básica para el análisis histórico, dado que la historia muestra perfiles dialécticos y que, por lo tanto, se precisa de un instrumento dialéctico, esto es, complejo, relacional y en devenir, para su aprehensión.

EL RESURGIMIENTO DE LA HISTORIA

La historia, como disciplina teórica, tuvo en la Antigüedad clásica, tanto en Grecia como en Roma, una gran importancia, que queda constatada por la amplia nómina de historiadores que ha llegado hasta nosotros. Con la desapari-

ción de la civilización grecorromana, el estudio de la historia pasó a un segundo plano en una cultura, la medieval, de tintes nítidamente teológicos, para solo repuntar, de modo esporádico, en algunos autores de la Modernidad. Sin embargo, en el siglo XIX la historia conoció un potente resurgimiento, tanto a través de la novela histórica como de diferentes filosofías de la historia.

> **Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio [...].**
>
> *La ideología alemana*

Efectivamente, la novela histórica alcanzó en el siglo XIX un enorme éxito literario y fue cultivada por los escritores de mayor renombre de la época. No cabe duda de que fueron Walter Scott (1771-1832), con obras como *Ivanhoe* o *Waverley*, y Alexandre Dumas padre (1802-1870), con *Los tres mosqueteros* o *El conde de Montecristo*, quienes se convirtieron en los padres de la novela histórica decimonónica. Pero la atención por la historia fue cultivada en todas las lenguas y lugares, dando lugar a algunas de las novelas más celebradas de la época, como *Guerra y paz*, de Tolstói (1828-1910), *La hija del capitán*, de Alexandr Pushkin (1799-1873), *Salambó*, de Gustave Flaubert (1821-1880) o *Los novios*, de Alessandro Manzoni (1785-1873).

Por su parte, la aproximación filosófica a la historia tiene que ver con dos cuestiones. Por un lado, la atención a los hechos que preconizó el positivismo de Auguste Comte y que dio lugar al positivismo histórico de Ranke y, por otro, la importancia que se concedió, en la Ilustración, al concepto de «progreso», y que se reflejó en las diferentes teorías históricas de los estadios sociales.

El positivismo histórico, que se debe enmarcar en la corriente positivista a la que había dado origen Comte, gozó de

un enorme prestigio en la Alemania contemporánea de Marx. Ranke, su máximo representante, preconizaba la atención a las fuentes, a los documentos, como modo de hacer historia. Según Ranke, son esos documentos los que permiten la aproximación a los hechos desnudos, tal y como sucedieron.

Por otro lado, las teorías de los estadios históricos gozaron de enorme relevancia en los siglos XVIII y XIX, como se muestra en el hecho de que fueron desarrolladas por algunos de los filósofos más importantes del momento.

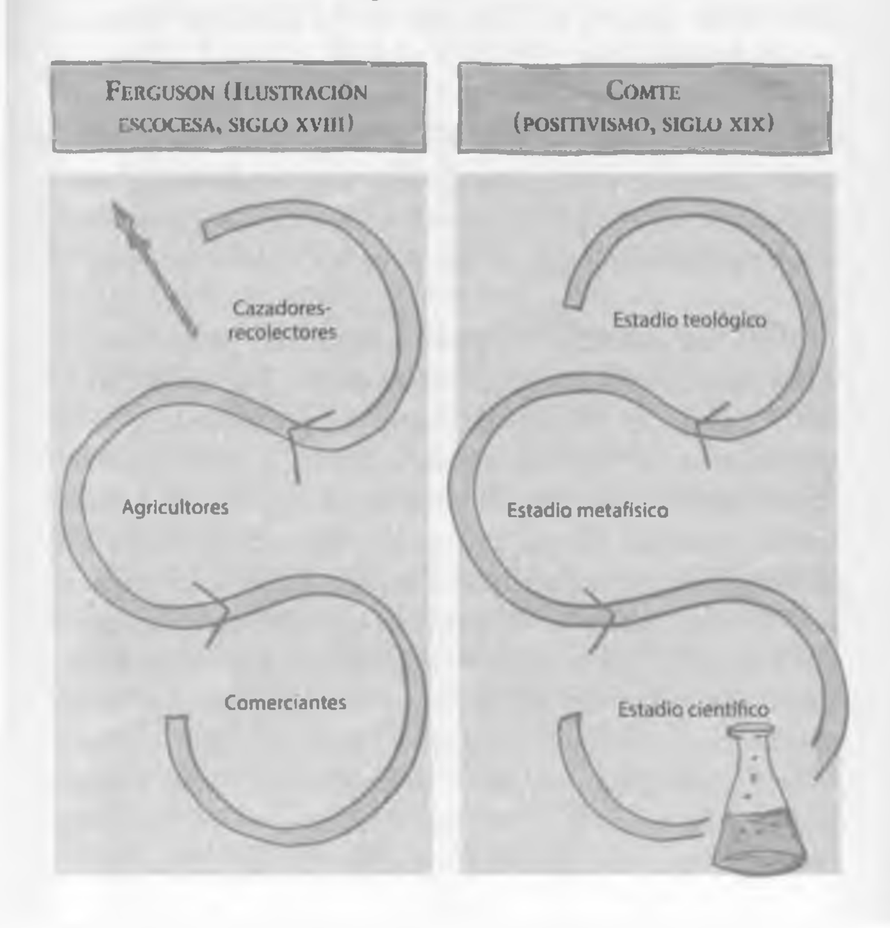
Este resurgimiento de la historia tiene que ver con dos actitudes muy diferentes entre sí. Por un lado, con la aparición del espíritu romántico, que abomina del presente y busca refugio en una antigüedad mitificada, como puede observarse en la novela histórica, en la que los temas medievales gozan del gusto del público. Por otro, y como consecuencia de los profundos cambios que, en todos los órdenes de la vida, ocasiona el progresivo afianzamiento de la sociedad capitalista, la gestación en la conciencia social de una línea del tiempo que avanza inexorablemente en un proceso de mejora social a través de la técnica. El capitalismo provocó una aceleración sin parangón en la historia de la humanidad. El reloj que se instala en los más altos edificios de ciudades y pueblos fue el encargado de recordar a la ciudadanía, con sus constantes campanadas, el ritmo de un cambio incesante.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

La huella hegeliana, que se ha venido analizando en otras facetas del pensamiento marxiano, dejó también su impronta en el caso de la teoría de la historia. Efectivamente, se muestra con nitidez en los textos marxianos, aunque con los trazos materialistas que competen al autor de *El capital*.

EL PROGRESO DE LA HISTORIA

La idea de progreso es uno de los conceptos centrales de la Ilustración. En el ámbito de la historia, tomó cuerpo en las teorías de los estadios, que dominaron el panorama teórico de los siglos XVIII y XIX. Ferguson, relevante representante de la Ilustración escocesa, entendía que todas las sociedades pasaban por tres estadios en su proceso histórico: cazadores-recolectores, agricultores y comerciantes, cada uno de los cuales suponía una mejora con respecto al estadio anterior. Comte, en el XIX, convirtió esos estadios en momentos del espíritu humano, y otorgó a la ciencia el lugar privilegiado. La teoría marxiana de los modos de producción bebió de ambos planteamientos progresistas.



En su filosofía de la historia, Hegel acogió la concepción progresiva que habían desarrollado las teorías de los estadios y planteó con claridad la idea de un fin de la historia. La historia en Hegel está orientada a un fin que se alcanza con el despliegue de la Idea. El proceso histórico encuentra su culminación, en el ámbito filosófico, en el sistema hegeliano, y, en el ámbito político, en el Estado prusiano, de tal modo que Hegel se ve a sí mismo, a su filosofía, y a su época, como momento final del proceso, un proceso que se había desarrollado de acuerdo al despliegue lógico de la Idea y en el que los factores materiales no desempeñan papel alguno. Al respecto, en *La ideología alemana*, puede leerse:

> La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su «expresión más pura», de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros.

Marx vio en Hegel al primer gran teórico de la historia, valoró en él la búsqueda de las causas del proceso histórico. Sin embargo, al aplicar a la lógica hegeliana de la historia planteamientos de carácter materialista, la transformó de modo radical, impugnando muchos de sus aspectos. Marx se alejó, además, de una concepción abstracta de la Historia con mayúscula, para entenderla como la historia concreta de las personas concretas que buscan con sus acciones reproducir su vida. Como se ha señalado anteriormente, la historia en Marx es la historia de los procesos sociales y políticos, causa de la evolución de las formas de pensamiento, y no a la inversa, como propuso Hegel. Marx invirtió a Hegel, colocó la dialéctica sobre sus pies, sobre su base social, material, dando lugar al materialismo histórico.

El carácter materialista de la concepción de la historia de Marx lo llevó a buscar el mecanismo explicativo del proceso histórico en la propia sociedad. Ese mecanismo es la lucha de clases, la confrontación entre los diferentes grupos que integran una sociedad, pues hay que recordar que, para Marx, la sociedad está desgarrada en grupos con intereses contrapuestos. En toda sociedad hay una clase dominante, que establece las relaciones de producción, las reglas del juego económico, y, al menos, una clase dominada, que es la encargada de la producción y encarna las fuerzas productivas. Precisamente, la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción está en la base del desarrollo del proceso histórico. Pero el dinamismo histórico está supeditado a la crudeza de la lucha de clases. Cuanto más activa es la lucha de clases, cuanto más consciente es la clase dominada, más potente es la lucha de clases y, con ella, más avanza el proceso histórico. Frente a ciertas lecturas en sentido contrario, Marx siempre enfatizó la importancia de la lucha de clases para el impulso del proceso histórico.

Puede decirse que la de Marx era, también, una teoría de los estadios. Para Marx, lo que define a una sociedad es la manera en la que se organiza la producción. Por ello, denominaba a las diferentes formas sociales «modos de producción». Marx distinguió diversos modos de producción a lo largo de la historia.

En primer lugar, Marx hablaba de una comunidad tribal o comunidad originaria, caracterizada por la propiedad comunal, por lo que también se llama «comunismo primitivo». No es propiamente un modo de producción en la medida en que no hay estructura de clases y la división del trabajo es una extensión de la que se produce en el seno de la familia; no en vano las tribus no son sino extensiones de la forma familiar. Sus actividades básicas son la recolección, la caza

y, quizá, ciertas formas de agricultura, generalmente en régimen nómada.

En segundo lugar, el modo de producción esclavista, en el que la fuerza productiva está encarnada por los esclavos y la clase dominante por sus amos, tal como sucede en Grecia o Roma.

En tercer lugar, el modo de producción feudal, con dos clases fundamentales, señores y siervos, que se extiende por Europa a lo largo de la Edad Media.

En cuarto lugar, el modo de producción capitalista, cuya fuerza productiva específica es el proletariado y cuya clase dominante es la burguesía.

Marx habló de otro modo de producción, el modo de producción comunista, en el que las clases sociales habrán sido abolidas y que será el resultado de la eliminación del capitalismo mediante la revolución proletaria.

En el planteamiento de Marx hay varias diferencias respecto a las anteriores teorías de los estadios. Una de ellas es que Marx, al contrario que sus antecesores (Ferguson, Comte, Hegel), no se colocó en un hipotético fin de la historia, en el lugar en el que culmina el proceso histórico en su máximo grado de progreso. Marx miró hacia el futuro y teorizó la aparición de una nueva forma social que iba a sustituir a la existente. Y esa nueva forma de sociedad tampoco implicaría, es otra de las diferencias, un fin de la historia, la clausura del proceso histórico.

Esta es una cuestión ciertamente debatida, pero se hace difícil pensar en un fin de la historia desde un planteamiento materialista. En efecto, al presagiar una nueva forma de sociedad, el comunismo, en el que no existen las clases sociales, y al plantear que la lucha de clases es el motor de la historia, podría entenderse el comunismo como una nueva edición de la idea de fin de la historia. Sin embargo, Marx

de lo que habla no es del fin de la historia, sino del fin de la prehistoria de la humanidad:

> Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

De acuerdo con este texto, lo que Marx estableció fueron dos formas históricas, una antagónica, correspondiente a las sociedades clasistas, otra de ellas no antagónica, que se inaugura con el comunismo y a cuya dinámica y procesos Marx no se refirió.

La coherencia materialista de Marx, que le hizo deducir sus posiciones teóricas de minuciosos análisis de la realidad, le impidió aventurar sobre estados sociales futuros, cuyas características eran inciertas. Del mismo modo que Marx habló poco sobre los caracteres de la futura sociedad comunista, tampoco fue prolijo en la determinación del acontecer histórico en su seno.

La teoría de la historia de Marx pecó del eurocentrismo propio de la época y tendió a dejar fuera de su esquema de interpretación aquellas realidades que no se vinculaban con la historia de Occidente. Es más, la atención de Marx a otras zonas y culturas del planeta, como China o la India, estaba vinculada a la relación de las mismas con Europa. Ello lo llevó a agrupar realidades muy diferentes bajo un único concepto, el de «modo de producción asiático», un verdadero



DETERMINISMO Y TELEOLOGÍA EN LA HISTORIA

Una cuestión muy debatida con respecto a la teoría de la historia de Marx es la que hace referencia al carácter del proceso histórico. Es una cuestión doble: ¿Tiene la historia un proceso predeterminado y un fin prescrito? Es la cuestión del determinismo y de la teleología. En Marx el proceso histórico estaba férreamente vinculado a la intervención política bajo la forma de la lucha de clases. El cambio en la historia depende mucho de la correlación de fuerzas, de tal modo que el resultado del conflicto de clases puede dirigir el proceso en una u otra dirección, hacia el mantenimiento de un cierto estado de



cosas o hacia su transformación revolucionaria, con todas las posibilidades intermedias imaginables. La revolución no está escrita en el engranaje histórico, es solo una de sus posibilidades, acaso una de las más dificultosas. Por otro lado, la historia no está sometida a una procesualidad estricta que la lleve necesariamente a transitar los diferentes modos de producción descritos por Marx. *El cuarto estado* (1901), de Giuseppe Pellizza da Volpedo, ilustra una jornada de huelga del proletariado; la imagen se hizo muy popular tras protagonizar el cartel de la película *Novecento*, de Bernardo Bertolucci.

cajón de sastre en el que cabían realidades muy distintas, desde el Perú de los incas hasta Mesopotamia, pasando por el México azteca o el Egipto antiguo.

Esta evidente insuficiencia en la obra de Marx no debe ser achacada a una falta de interés por su parte respecto de las sociedades «periféricas» al capitalismo, sino que fue, más bien, consecuencia de la necesaria prioridad que Marx debió conceder a temas más directamente vinculados a las pretensiones políticas de su obra.

> Hegel dice [...] que todos los grandes hechos [...] aparecen dos veces. Pero se olvidó de agregar: una como tragedia, otra como farsa.
>
> *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

Marx dejó numerosísimas notas de lecturas sobre uno de los antropólogos más influyentes del XIX, Morgan, sobre el que se apoyó Engels, aunque de modo crítico, en la redacción de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Morgan había realizado un interesantísimo estudio de campo de las tribus iroquesas de Norteamérica que atrajo la atención de Marx y Engels. Sin embargo, la curiosidad por estos temas quedó postergada como consecuencia de la necesidad de aplicarse a las cuestiones que podían incidir, de un modo más directo, en la construcción de una teoría revolucionaria dirigida a la crítica y superación del capitalismo.

EL ANÁLISIS DE LA LUCHA DE CLASES

Marx quiso poner a prueba la eficacia de su método de análisis histórico mediante su aplicación a uno de los acontecimientos que consideró más relevantes a lo largo de su vida: la revolución de 1848. Ese año la burguesía europea se lanzó

al asalto final del poder, intentando barrer los últimos restos del dominio de la aristocracia. El proletariado desempeñó un papel de primera magnitud, hasta el punto de que en algunos momentos desbordó los límites del proceso burgués, mostrando los perfiles de una revolución de la clase obrera.

Marx dedicó dos obras al análisis y valoración de las revoluciones de 1848, *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Ambas obras son testimonio, también, de la vocación periodística de Marx, que las publicó en dos revistas, la *Nueva gaceta renana*, que, con el subtítulo de «Órgano de la democracia», él mismo había fundado para ponerla al servicio del proceso revolucionario, y *Die Revolution*, editada por su amigo Joseph Weydemeyer en Estados Unidos. Son obras escritas casi al dictado de los acontecimientos. Solo dos autores, el novelista Victor Hugo y el revolucionario Joseph Proudhon, escribieron sobre esos hechos antes que Marx, pero desde una perspectiva que Marx consideró incorrecta, lo que lo animó todavía más a proponer su propio análisis. Son obras, por su cercanía a los hechos, sin perspectiva histórica y con una evidente intención de sacar conclusiones políticas del curso de los acontecimientos.

Marx planteó, en consonancia con su teoría del materialismo histórico, el proceso revolucionario como consecuencia de la acción colectiva de las clases sociales. No es la suya una historia de «grandes nombres», sino de conjuntos humanos sujetos, además, a unas circunstancias históricas y sociales que los condicionan fuertemente. Así lo expresa Marx al comienzo de *El 18 brumario*:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran di-

> rectamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

La figura de Luis Bonaparte fue leída por Marx como efecto del conflicto de clases, es decir, como consecuencia de un proceso, no como su causa.

Marx puso sobre el tapete el juego de las diferentes clases sociales: una aristocracia herida de muerte frente a las diferentes facciones de la burguesía, apoyadas, en un principio, por un proletariado que, poco a poco, consciente de su fuerza social, tomó un creciente protagonismo, hasta confrontarse directamente con la burguesía, que consiguió derrotarlo. La historia es lucha de clases. Una lucha en la que se traslucen los diferentes intereses económicos existentes en la sociedad. Como explica Engels en el prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia*: «Se trataba, pues, de reducir, siguiendo la concepción del autor, los acontecimientos políticos a efectos de causas, en última instancia económicas».

Resulta de un gran interés el esfuerzo de Engels en dicho prólogo para dejar claro que, sin embargo, no son solo los factores económicos los que inciden en el proceso histórico. Se anticipaba así, de modo crítico, a las interpretaciones economicistas del marxismo que ya comenzaban a realizarse en esa época. Efectivamente, en unas pocas líneas, Engels dejó claro que el proceso histórico es consecuencia de múltiples factores cambiantes que el historiador, con frecuencia, debe simplificar a la hora de hacer su exposición. Sin embargo, es la interrelación de esos factores «múltiplemente complejos y constantemente cambiantes» los que se convierten en motor de los procesos sociales. Lejos debe quedar cualquier pretensión de convertir al marxismo en una teoría simplificadora de las dinámicas históricas.

También en el orden práctico, político, Engels extrajo consecuencias de estos textos de Marx. Las barricadas de 1848 no podían ser ya el lugar fundamental de las luchas revolucionarias de finales del siglo XIX, según Engels. Los cambios en la tecnología militar, el nuevo diseño urbano, con amplísimas avenidas adecuadas para las maniobras militares, convirtieron las barricadas del 48 en una estrategia inadecuada. Frente a ella, se levantaba un nuevo instrumento, cuyas potencialidades debían ser explotadas al máximo por el proletariado: Engels se refería al sufragio universal, que colocaba en manos de la mayoría social la toma de decisiones políticas.

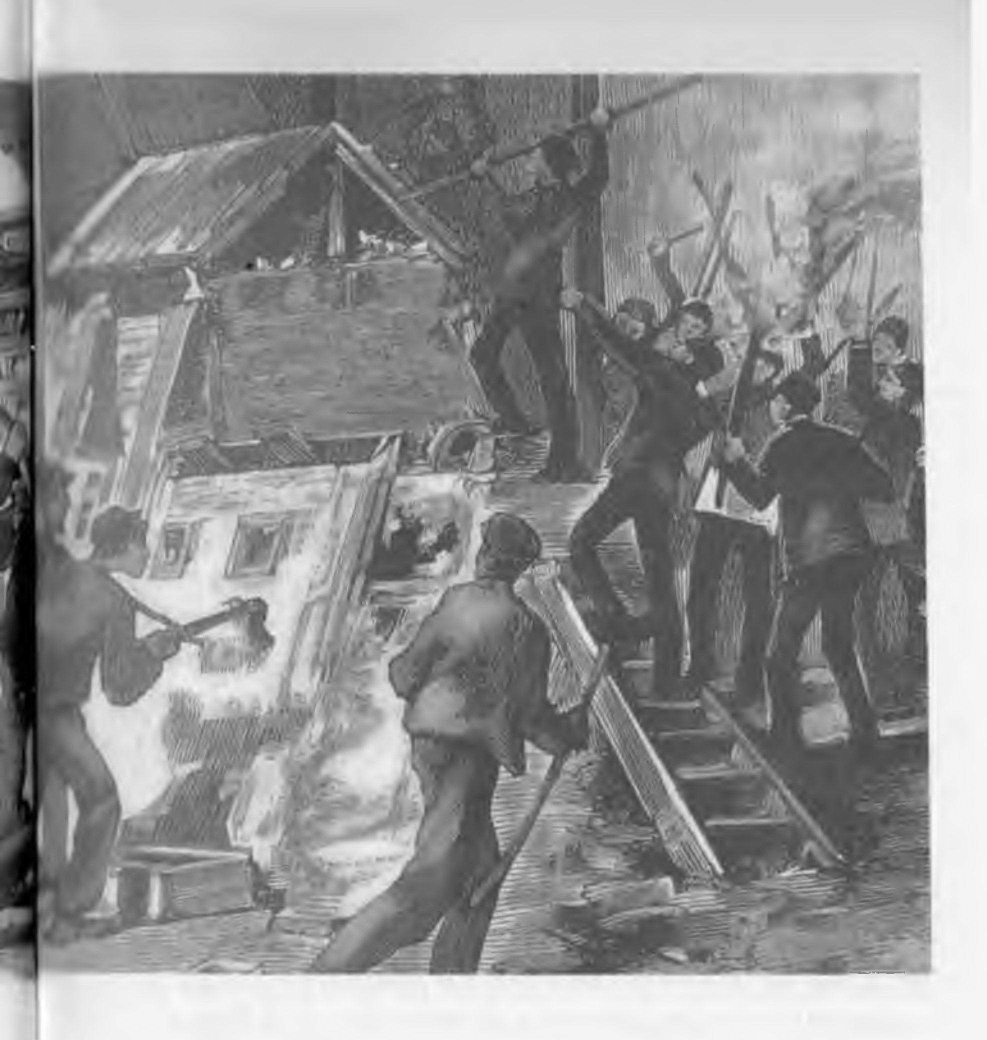
Se abría así un debate, el del parlamentarismo, que tuvo gran presencia durante décadas en el seno del movimiento obrero y que, incluso, llegó a ser uno de los detonantes de la ruptura en el seno de la II Internacional entre socialdemócratas y comunistas. Los primeros apostaron de modo exclusivo por la vía parlamentaria, mientras los segundos entendieron que resultaba insuficiente para un proceso revolucionario, pues, como había apuntado Marx, el proletariado no podía servirse del aparato estatal de la burguesía para llevar a cabo la revolución.

El fracaso de las revoluciones de 1848 tuvo evidentes consecuencias políticas, como fue el asentamiento en el poder de los sectores más involucionistas de la burguesía. Pero también las tuvo, en el caso de Marx, teóricas y vitales. Marx abandonó el continente, para instalarse definitivamente en Inglaterra, donde su actividad política decreció, dadas las nada favorables circunstancias, en la misma medida en que se incrementó su labor de estudio y análisis de la sociedad capitalista. Sin procesos políticos en un horizonte cercano, Marx se recluyó en la Biblioteca del Museo Británico para empaparse de todos aquellos documentos que pudieran



EL HOMBRE CONTRA LA MÁQUINA

Algunas fuentes apuntan al obrero Ned Ludd como origen del ludismo, el movimiento de protesta proletaria que hacía de la destrucción de las máquinas su seña de identidad y su arma de batalla, como se ilustra en este grabado de autor desconocido: los trabajadores de la fábrica de vidrios Bandoux, en Jumet (Bélgica), destruyen el horno de fundición en el transcurso de una huelga realizada el 26 de marzo de 1886. Muchos años antes, en 1779, Ludd había destruido varios telares y se había convertido así en una figura legendaria dentro de ciertos sectores de la clase obrera británica. En



la lógica capitalista de maximización del beneficio, la mecanización de la producción, en lugar de acortar la jornada laboral, expulsaba a los obreros de sus puestos de trabajo, como analizó Marx en los *Grundrisse*. Sin embargo, Marx no apostó por la destrucción de las máquinas, sino por colocarlas al servicio de los trabajadores para mejorar sus condiciones laborales. Si el capitalismo convierte al ser humano en un apéndice de la máquina, Marx pretendía que la máquina fuera un apéndice del ser humano, un instrumento para su liberación, no una herramienta para su alienación.

ayudarlo en la disección de los procesos sociales contemporáneos y en la comprensión de sus mecanismos económicos. La derrota del 48 abrió, sí, un paréntesis político de más de diez años, pero también el camino de estudio, análisis y reflexión que culminaría en el gran monumento teórico que Marx legó a las generaciones venideras: *El capital.*

Capítulo 4

LA POLÍTICA, UN MEDIO PARA TRANSFORMAR EL MUNDO

El conjunto de la reflexión teórica de Marx tenía un único objetivo: la transformación de la realidad a través de la acción política. A diferencia de la inmensa mayoría de las filosofías, anteriores y posteriores, latía en Marx una ineludible vocación política que se convirtió en la culminación de su proyecto.

Como se ha visto hasta ahora, la obra de Marx es un todo en el que se combinó un análisis materialista de la sociedad capitalista con una teoría de la historia con el objetivo de desentrañar los mecanismos de los procesos sociales para intervenir sobre ellos, es decir, para hacer política. En ese estudio de la sociedad, Marx creyó descubrir el motor de los procesos sociales y, con ellos, de la historia: la lucha de clases. Y al hacer de la lucha de clases el motor de la historia, definió el núcleo principal de la intervención política: la gestión de la lucha de clases. Para Marx, en definitiva, la política era la gestión de la lucha de clases. Y esa lucha de clases era la que enfrentaba al proletariado con la burguesía.

Aunque la burguesía fuera para Marx el enemigo de clase del proletariado, el autor de *El capital* manifestó en más de una ocasión su admiración hacia ella. Marx admiraba en la burguesía su capacidad innovadora, su audacia, la aceleración histórica que había producido, el que fuera un motor del cambio. «En su dominación de clase apenas secular —escribieron Marx y Engels en *El manifiesto comunista*—,

la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones pasadas juntas».

LA TEORÍA POLÍTICA

Efectivamente, la transformación a la que la dominación capitalista estaba sometiendo a la sociedad supuso un cambio radical en el panorama social, con una revolución tecnológica sin parangón en la historia de la humanidad. Un ritmo frenético se apoderó de la vida, sometida a una máxima: crecer sin límites.

En la sociedad en la que a Marx le tocó vivir, las clases fundamentales en conflicto eran la burguesía y el proletariado, con una aristocracia que, progresivamente, estaba siendo desplazada del poder por la burguesía.

La lucha contra la burguesía

La burguesía, como clase dominante, tenía bajo control los más poderosos instrumentos para intervenir en la lucha de clases. Poseía herramientas de carácter ideológico cuyo objetivo era moldear las formas de pensar de la sociedad en su conjunto, ajustándolas a las necesidades del capital. Marx insistió en numerosos apartados de su obra en que las sociedades no solo producen, sino que se reproducen, es decir, crean las condiciones, ideológicas, para su mantenimiento. De ahí, por ejemplo, que en contraposición a la concepción ilustrada de la educación como un instrumento de cambio y mejora social, Marx la entendiera como uno de los más eficaces mecanismos de reproducción de un sistema. Por ello, en la tesis tercera sobre Feuerbach argumentaba:

> La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado.

Por otro lado, las clases dominantes de la época controlaban, de manera directa, mediante la propiedad, o indirecta, mediante la censura, el medio de comunicación fundamental de la época, la prensa, al que Marx concedía, como se ha visto, tanta importancia.

También la religión puede ser colocada del lado de los instrumentos ideológicos de control social, tal como estableció Marx al calificarla como «opio del pueblo».

Pero, además de esos instrumentos ideológicos, la burguesía contaba con numerosos instrumentos institucionales para intervenir en la lucha de clases. Cuando Marx y Engels escribieron en *El manifiesto comunista* que «el poder estatal moderno es solamente una comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa», estaban poniendo de manifiesto que todos los instrumentos del Estado están a disposición de las necesidades de la clase dominante. Tanto el aparato jurídico como el legislativo, en un nivel, como las fuerzas de seguridad y el ejército, en otro, eran activos que la burguesía utilizaba con contundencia y eficacia para intervenir en la lucha de clases. Legislar era, según Marx, intervenir en la lucha de clases, del mismo modo que también lo era, en otro sentido, atacar una barricada. Es decir, la burguesía tenía en su poder los resortes principales de la gestión de la lucha de clases.

Tanto era así que, como consecuencia de su control de los instrumentos ideológicos, conseguía que el proletariado

no fuera consciente de sus intereses de clase, sometiéndole a un profundo proceso de alienación. Por ello, la ideología dominante es, siempre, la ideología de la clase dominante.

El Partido

Para que la acción política del proletariado fuera eficaz, debía dotarse, por tanto, de sus propios instrumentos de intervención, tanto en el ámbito ideológico como en el de la lucha social. Esa tarea fue encomendada por Marx al Partido Comunista que es, por un lado, instrumento de lucha ideológica y, por otro, de lucha social.

En efecto, el Partido tiene como uno de sus cometidos principales «la formación del proletariado como clase», es decir, dotarle de conciencia de su ser de clase. Marx distinguía entre «clase en-sí» y «clase para-sí». El concepto de «clase en-sí» hace referencia a una descripción objetiva, determina la pertenencia a una clase por la posición social que se ocupa. El trabajador de una fábrica forma parte objetiva de la clase obrera, es clase en-sí.

Pero, como consecuencia de ese proceso de alienación ideológica, ese trabajador podía carecer de conciencia de su posición social, podía carecer de conciencia de clase. La adquisición de esa conciencia le convertiría en clase para-sí, es decir, miembro consciente de la clase obrera, lo que implicaba una posición política e ideológica. Las labores de agitación y propaganda del Partido se dirigen en esa dirección: su objetivo es inculcar la conciencia de clase en los obreros.

Pero el Partido también tiene que asumir la organización del proletariado para la lucha política y social, dotar de unidad a la clase obrera y ayudarla a superar los intereses particulares, como pueden ser los intereses nacionales, pues los

comunistas, según entienden Marx y Engels, no tienen intereses diferentes a los del proletariado en su conjunto.

Esa voluntad de organización para la intervención política se ve reforzada por un hecho: el texto marxiano con una mayor dimensión política, *El manifiesto comunista*, fue publicado en 1848, como encargo de la Liga de los Comunistas, con la intención de que sirviera como instrumento político en el contexto de los procesos revolucionarios que recorrían Europa en esa época. «Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo», escribían Marx y Engels en el prefacio de su manifiesto. Pero ese espectro debía materializarse, debía adquirir una dimensión teórica, política, real, que le permitiera una mayor eficacia. *El manifiesto* fue la encarnación de ese etéreo espíritu.

> Los proletarios no tienen nada que perder en ella [en la lucha]. Tienen un mundo que ganar.
>
> EL MANIFIESTO COMUNISTA

Marx también le concedió un papel, aunque de menor relevancia, a los sindicatos. Influido por la potencia de las Trade Unions británicas, vio en el sindicalismo un poderoso instrumento de solidaridad obrera. Pero siempre subrayó la necesidad de que las organizaciones sindicales no perdieran de vista la dimensión política de su lucha, la conciencia de que eran un instrumento más de un engranaje para transformar la sociedad, no un simple medio de mejora de las condiciones de vida de los trabajadores.

No cabe duda de que la política de Marx fue una política de clase, orientada a la defensa de los intereses del proletariado. Pero ello no obsta, más bien al contrario, para que Marx defendiera que ese proceso de lucha debía desarrollarse en alianza con otros sectores sociales progresistas. Marx entendía que era precisa la colaboración con ciertos sectores de la pequeña burguesía, cuyos intereses puntuales podían





En 1847, la Liga de los Justos se convirtió, a instancias de Marx y Engels, en la Liga de los Comunistas, y perdió el carácter secreto y conspirativo que había tenido hasta entonces. Jugó un papel muy activo en la revolución de 1848 en Alemania, pero la detención de parte de sus dirigentes llevó a su desaparición en 1852.
En la imagen, II Congreso de la Liga Comunista en Londres, en 1847, según el pintor alemán Hans Mocznay (1906-1996).

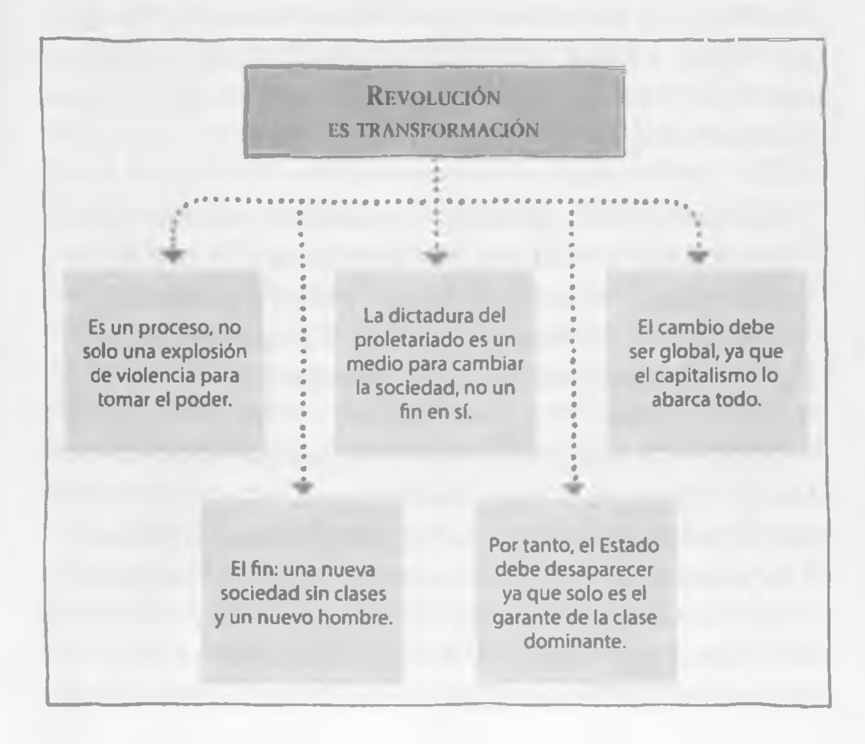
resultar confluentes con los del proletariado. Había en Marx una profunda convicción unitaria dentro de la clase obrera y una perspectiva táctica de amplias alianzas con sectores sociales ajenos a la clase obrera pero con ciertos objetivos políticos coincidentes. Aunque también es cierto que el afán polemista de Marx lo llevó a dificultar, en numerosas ocasiones, alianzas con otros sectores proletarios.

Sin embargo, Marx fue muy cuidadoso en la distinción entre la precisión teórica, en la que era intransigente, y la laxitud política, donde buscó siempre el encuentro a través de propuestas programáticas concretas. En el ámbito teórico, Marx se caracterizó por la defensa a ultranza de sus posiciones, lo que lo llevó a duros enfrentamientos con otros teóricos de la época. Ahora bien, en el campo de la práctica política entendió siempre la necesidad de actuar desde mínimos programáticos que permitieran el encuentro entre las diferentes facciones del movimiento obrero e, incluso, como se ha dicho, con ciertos sectores de la pequeña burguesía.

La revolución

Para entender la concepción que Marx tenía de la revolución, es imprescindible vincular a ella un concepto fundamental, el de proceso. Con cierta falta de precisión conceptual, la idea de revolución se ha venido interpretando como la de un acontecimiento puntual, generalmente violento, que marca un antes y un después en la historia. Y, ciertamente, la revolución implica esos estallidos puntuales, esas fechas reconocibles, esas jornadas históricas. Pero Marx entendía la revolución como un proceso de transformación radical en el que se transita de una sociedad a otra, cambiando no solo las relaciones de poder, sino también los modos de vivir y pensar.

El primer problema de la revolución era el de la toma del poder. Y se trataba de un problema en la medida en que Marx entendía que no bastaba con ocupar el aparato de Estado de la sociedad burguesa para ponerlo a funcionar en una dirección diferente. Así lo planteó en su análisis del primer proceso revolucionario del proletariado, la Comuna de París de 1871: «La clase obrera no puede tomar simplemente posesión de la máquina estatal ya acabada y ponerla en movimiento para sus propios fines». La pretensión de la revolución proletaria es la creación de una sociedad radicalmente nueva que, por lo tanto, deberá ser gestionada de un modo totalmente distinto, ya que, a diferencia de las revoluciones del pasado, su objetivo es acabar con la dominación de clase y con las clases mismas. Por ello, la primera fase de la revolución, aquella que permite la transición de un modo



La lógica de la revolución según la concepción de Marx estaba esencialmente orientada a generar el cambio radical de la sociedad, un cambio que debía culminar con la creación de un nuevo hombre, con el nacimiento del hombre comunista, en una nueva sociedad sin clases ni Estado.

de producción a otro, es la conocida bajo el espinoso concepto de «dictadura del proletariado».

Para hablar de la dictadura del proletariado en Marx hay que tomar dos precauciones. Marx, con su vastísima cultura clásica, utilizó el concepto «dictadura» al modo de la magistratura romana del mismo nombre. En la antigua Roma, la dictadura era una magistratura de excepción nombrada por el Senado para situaciones de aguda crisis social. Para resolver esa crisis, se otorgaban poderes de excepción a un magistrado, el dictador, durante un período de tiempo, habitualmente seis meses, al cabo de los cuales se evaluaba si el mandato debía o no ser prorrogado, en función de la resolución o no de la crisis que lo había suscitado. Es decir, para Marx, la dictadura del proletariado tiene un carácter transitorio y excepcional. Lo subrayó en su *Crítica del programa de Gotha*:

Llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual.

La ideología alemana

> Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado.

En segundo lugar, Marx consideraba dictatorial todo poder ejercido por una clase. Aun en condiciones parlamentarias, el poder de la burguesía era, para Marx, una dictadura. Y así como el de la burguesía era un poder necesariamente dictatorial, el del proletariado lo era solo de manera transitoria, puesto que el objetivo de la dictadura del proletariado era crear las condiciones para una sociedad sin clases. En el

período de la dictadura del proletariado, se procede no solo a la disolución de la burguesía, sino también a la autodisolución de la propia dictadura.

Engels vio un ejemplo de dictadura del proletariado en la mencionada Comuna de París, y consciente de lo problemático que resultaba el concepto, en el prólogo de 1891 a *La guerra civil en Francia*, de Marx, escribió:

> Últimamente, las palabras «dictadura del proletariado» han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!

Pero la revolución no es solamente la toma del poder político, sino el cambio radical de los modos de vivir y pensar. En suma, la génesis de una nueva sociedad. La transformación total de los modos de ser y pensar del sujeto no puede ser previa al proceso revolucionario, sino que lo acompaña. Es en la propia revolución donde se va generando el tipo humano que los nuevos tiempos exigen. En *La ideología alemana*, Marx y Engels escribieron que «tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución». En su coherencia materialista, Marx entendió que los cambios en el sujeto se generarán en paralelo al cambio de la realidad.

Por otro lado, Marx subrayó que la revolución debía ser un proceso de carácter global, que afectara al conjunto de la humanidad. Ello era consecuencia, en primer lugar, del carácter global que había adquirido el capitalismo, que había mundializado los procesos económicos, arrastrando hacia la

dinámica capitalista al conjunto del planeta. Marx atribuía al capitalismo un carácter viral, pues sus dinámicas se contagian con inusitada rapidez a lo largo y ancho del globo. Las materias primas extraídas en un lugar del planeta son transformadas en otro y, quizá, consumidas en un tercero. Puede decirse, sin ningún género de dudas, que Marx fue uno de los primeros teóricos de la globalización capitalista. Su insistencia en el internacionalismo proletario fue, precisamente, una respuesta a la globalización del capital. Y de ello dedujo la necesidad del carácter mundial de la revolución.

En todo caso, queda claro que la revolución fue entendida por Marx como un largo proceso de transformación en el que se destruye lo viejo para dar paso a lo nuevo. El proletariado es el partero de una nueva época.

La sociedad comunista

Ya se han señalado en alguna ocasión las dificultades con las que se encontró Marx en la aplicación de su lógica materialista para teorizar sobre el futuro. Apasionado lector del pasado y el presente, Marx se mostró siempre cauto en la reflexión sobre un futuro para el que carecía de base material de reflexión. Por ello, no es posible encontrar en Marx un diseño de la futura sociedad comunista, más allá de algunas breves y, en algunos casos, problemáticas pinceladas.

Una vez superada la fase de transición revolucionaria que supone la dictadura del proletariado, la sociedad comunista resultante será, según Marx, una sociedad sin clases sociales. Burguesía y proletariado son clases unidas de modo inextricable, la una implica a la otra. Por ello, la desaparición de una de ellas, la burguesía, en el proceso revolucionario, llevaba aparejada la desaparición de la otra, el proletariado.

La clase obrera es la única clase en la historia, apuntaba Marx, que lucha por su desaparición como clase. Mientras en las revueltas de esclavos de la Antigüedad estos lucharon por abandonar, ellos personalmente, la condición de esclavos, pero sin cuestionar el sistema esclavista, el proletariado lucha por hacer desaparecer el sistema del que es fruto y, por tanto, por su propia extinción.

Una consecuencia inmediata de la desaparición de las clases era la desaparición del Estado. Dado que el Estado era, para Marx, un instrumento de dominio de una clase sobre otra, la desaparición de las clases llevaba aparejada su propia desaparición. Marx dejó claro en numerosos textos que el proletariado triunfante no podría utilizar la maquinaria estatal burguesa. Sin embargo, no precisó en qué modo se desarrollaría la gestión de la naciente sociedad comunista, cuáles serían sus herramientas para la acción política.

La mayor parte de las ocasiones en que Marx hizo referencia a medidas políticas no fue tanto pensando en la sociedad comunista como en una posible toma del poder en los procesos revolucionarios que le tocó vivir. En *El manifiesto*, por ejemplo, Marx y Engels desgranaron una serie de medidas (banca estatal, transporte estatal, empresas estatales) que no estaban, no obstante, pensadas para una nueva sociedad, como se desprende del papel que en ese contexto le seguían otorgando al Estado, e incluso de las propias matizaciones que los autores hicieron en prólogos posteriores. Los programas políticos que defendió en diversas ocasiones, como conferencias políticas, artículos de prensa, constitución de la Internacional, fueron también medidas de coyuntura para la aplicación inmediata, no el diseño de una sociedad comunista.

Sí que hay una medida que es definitoria de la nueva sociedad, que es la abolición de la propiedad privada. Como se vio

capítulos atrás, la burguesía, a través de su teoría política, el liberalismo, establecía un vínculo entre trabajo y propiedad: la propiedad es fruto del trabajo. Sin embargo, Marx y Engels, en *El manifiesto*, denunciaron tal vínculo como una falacia del planteamiento liberal, en la medida en que, en la sociedad burguesa, «los que trabajan en ella no adquieren, y los que adquieren en ella no trabajan». En la sociedad burguesa, el proletario sufre la alienación del producto de su trabajo. Por ello, abolir la propiedad privada burguesa suponía abolir un determinado tipo de propiedad, no la propiedad en general, pues de lo que se trata, precisamente, es de restituir a los trabajadores el control colectivo sobre aquello que producen. Puede hablarse de un cambio en la concepción de la propiedad, que adquiere un mayor carácter colectivo, social, frente al carácter privado de la —restringida— propiedad burguesa. En definitiva, el comunismo propugna la recuperación del control por parte del trabajador del producto de su trabajo, impidiendo su apropiación por parte de la burguesía.

Existe también un interesantísimo principio que permite entender algunas de las claves de la construcción de la nueva sociedad y que desmonta algunos tópicos sobre el comunismo, en especial el que hace referencia a una sociedad estrictamente igualitaria. En su *Crítica del programa de Gotha*, Marx estableció las bases de lo que podríamos denominar una «política de la diferencia»: «En la fase superior de la sociedad comunista [...] podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!». Esta cuestión está estrechamente vinculada con la antropología de Marx, una antropología, también, de la diferencia, en la que el sujeto era efecto de sus múltiples «relaciones sociales». La propuesta política en Marx se ajustó, por tanto, a su concepción del ser

humano, a su teorización de sujetos atravesados por diferencias constitutivas y que, en la medida en que son diferentes, pueden aportar de modo diferente a la sociedad y precisan de ella atenciones diferenciadas.

EL COMPROMISO POLÍTICO DE MARX

Un filósofo que concedía tal importancia a la práctica, que entendía que la tarea de la filosofía consistía en «transformar el mundo», no podía quedar ajeno a la actividad política. Las inquietudes de Marx lo llevaron, desde su época universitaria, a frecuentar ambientes cargados de veleidades políticas. Su constante dedicación al periodismo fue otro modo también de intervención política, a través del análisis crítico de la realidad. Su compromiso político marcó un devenir vital marcado por el exilio en Francia, Bélgica e Inglaterra y el sometimiento a una constante vigilancia policial. Los acontecimientos más relevantes de la segunda mitad del siglo XIX contaron, de uno u otro modo, con la participación de Marx.

Marx y la revolución de 1848

Marx mantuvo una estrechísima vinculación con la revolución de 1848, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. En el aspecto teórico, *El manifiesto comunista* pretendió ser una guía de acción política para los acontecimientos revolucionarios. La Liga de los justos, una sociedad secreta que había sido creada en París en 1836 por exiliados alemanes con el objetivo de introducir los derechos del hombre en Alemania, pidió a Marx en 1847 que se incorporara a ella. Tras alejarse de los postulados utópicos de Cabet y Weitling, la Liga

buscaba un nuevo referente teórico, que creyó encontrar en Marx. En su congreso de junio de 1847, en Londres, cambió su nombre por el de Liga de los Comunistas, y adoptó el siguiente lema: «Proletarios de todos los países, ¡uníos!». Fue el momento en que se encargó a Marx y Engels la redacción de un texto político y programático: *El manifiesto comunista.*

Desde un punto de vista práctico, Marx se implicó directamente en los sucesos del 48 en Alemania. Marx fue expulsado de Bruselas en marzo de 1848 por sus actividades subversivas, lo que lo llevó a encaminarse, de nuevo, a París, de donde había sido expulsado años atrás. El nuevo gobierno francés lo acogió calurosamente, tal como se constata en la carta de aceptación que le envía Ferdinand Flocon, miembro del Gobierno provisional:

> El suelo de la República Francesa es un lugar de refugio para todos los amigos de la libertad. La tiranía te ha rechazado, la Francia libre te abre sus puertas a ti y a todos los que luchan por la santa causa, la causa fraternal de todos los pueblos.

Su estancia en París fue breve, ya que un mes más tarde se encaminó a Colonia, donde fundó un periódico, la *Nueva gaceta renana*, con el objetivo de alentar el proceso revolucionario. La intención política inicial de Marx era crear un frente común de los sectores demócratas, aglutinando proletariado y burguesía. En esa dirección debe interpretarse la disolución de la Liga de los Comunistas, cuyo carácter secreto y orientación política no respondían a las necesidades del momento.

Marx utilizó la *Nueva gaceta renana* para proponer un programa político articulado en torno a los siguientes puntos: sufragio universal, elecciones directas, abolición de los vínculos y cargas feudales y creación de una banca estatal.

En agosto, Marx promovió con éxito un congreso para unir a los diferentes sectores democráticos. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos, con las constantes indecisiones de los sectores burgueses más avanzados, lo llevó a modificar su postura política y a defender la necesidad de una «revolución social-republicana». No obstante, consciente de la debilidad del proletariado alemán, todavía en fase de consolidación, Marx entendió que debería ser el proletariado francés el que se convirtiera en punta de lanza de un proceso revolucionario mundial: «El levantamiento revolucionario de la clase obrera francesa, la guerra mundial, tal es el programa para el año 1849».

En 1849, sin embargo, el declive revolucionario se hizo patente. Marx fue juzgado por su incitación a la revuelta en septiembre del 48, aunque resultó absuelto y su propio alegato, alabado por el presidente del jurado. En mayo se editó el último número de la *Nueva gaceta renana*, impreso en tinta roja y con la siguiente declaración como colofón: «La última palabra de la *Nueva gaceta renana* será siempre y por doquier: emancipación de la clase obrera».

La Asociación Internacional de Trabajadores

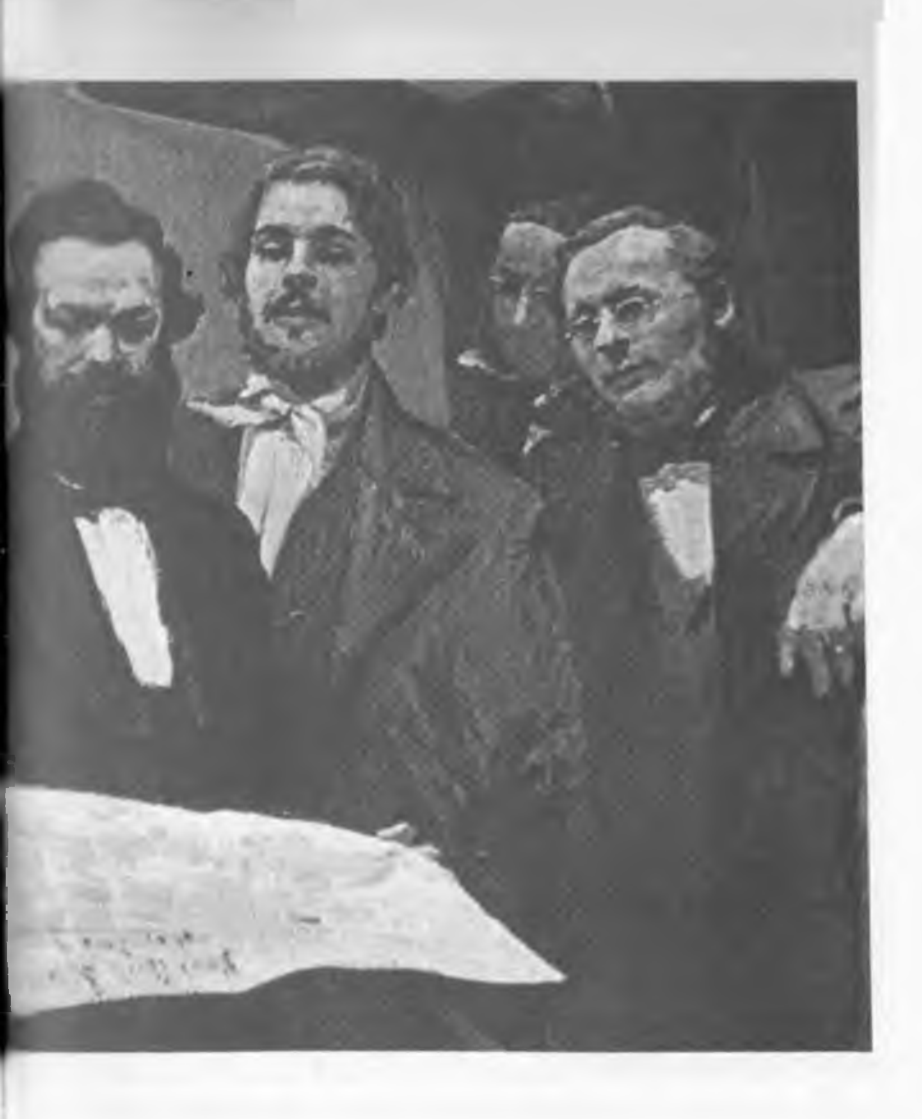
Tras el fracaso de la revolución del 48, Marx y Engels se instalaron en Inglaterra. Marx mantuvo su actividad política, especialmente entre los refugiados alemanes, pero, dadas las condiciones poco favorables a un nuevo estallido revolucionario, se concentró en sus estudios de economía que lo conducirían a la redacción de *El capital*.

Su siguiente intervención en el campo de la política se produjo en 1864, cuando participó en la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, también cono-



EL PERIÓDICO ACOSADO

Marx concedió a la lucha teórica un carácter fundamental en todo proceso político. Por ello, en los albores de las revoluciones de 1848, creó un instrumento para la difusión de sus posiciones políticas, la *Nueva gaceta renana*, cuyo subtítulo, *Órgano de la democracia*, pretendía resumir su ideario político. La *Nueva gaceta renana* se publicó en Colonia entre junio de 1848 y mayo de 1849 y pretendió ser lugar de encuentro de todos los sectores democráticos, con



independencia de su origen burgués o proletario, aunque las dudas de la burguesía llevaron a Marx, finalmente, a criticarla sin piedad. En la *Nueva gaceta*, Marx publicó una serie de artículos agrupados bajo el título de *Trabajo asalariado y capital*. Su último número se publicó el 18 de mayo de 1849. La imagen muestra a Marx y Engels en 1848, revisando las pruebas de imprenta, según una pintura de Eugène Chapiro de 1961.

cida como la I Internacional, que fue fruto de la colaboración de los trabajadores franceses e ingleses, que ya llevaban tiempo apoyándose económicamente en sus respectivas huelgas. Esa colaboración culminó en un mitin conjunto en St. Martin´s Hall, el 28 de septiembre de 1864. Marx fue elegido para el Comité General, órgano de dirección de la Internacional. Sin embargo, su delicada salud le impidió participar en las primeras reuniones, en las que debía redactarse una declaración de principios, lo que produjo un bloqueo en la creación de aquel documento fundacional, hasta que a instancias de Odge, el máximo responsable de la Internacional en aquel momento, Marx tomó cartas en el asunto y redactó una declaración a finales de octubre, que fue aceptada.

A lo largo de los años de existencia de la Internacional, Marx intentó conjugar su vocación unitaria en lo político con su intransigencia en los planteamientos teóricos, lo que lo llevó a polemizar con diferentes sectores del movimiento obrero organizado.

Su primera polémica lo enfrentó con los italianos seguidores de Mazzini, quien acusó a Marx, para sorpresa de muchos, de carecer de «convicciones religiosas o filosóficas firmes». Los seguidores de Mazzini, que no compartían el carácter de clase de las ideas de Marx, acabaron por abandonar la Internacional.

Un segundo frente lo encontró Marx en su propia casa, Alemania, país del que era responsable, a pesar de residir en Inglaterra. En Alemania, las organizaciones políticas existentes se hallaban bajo la influencia de Lasalle, al que Marx reprochaba su excesiva confianza en el gobierno prusiano, así como su orientación política, como quedó de manifiesto en uno de los textos de intervención política más potente de Marx, la *Crítica del programa de Gotha*.

Sin embargo, sus enfrentamientos más decisivos fueron los que le opusieron a los seguidores de Proudhon, muy numerosos entre los franceses, y los que mantuvo con Bakunin, líder de los anarquistas. Marx consiguió desactivar ambas tendencias, pero ello desembocó, en 1872, en el abandono de la Internacional por parte de los anarquistas. A pesar de que Marx y Bakunin habían cruzado elogios durante años, sus diferencias políticas acabaron por resultar irreconciliables.

Las disensiones internas, no solo las que enfrentaron a Marx con otros dirigentes sino las que atravesaban también a los diferentes movimientos obreros nacionales, no fueron impedimento para que la Internacional se extendiera con una cierta rapidez por el continente, especialmente entre 1867 y 1869. Sin embargo, la masa de sus afiliados correspondía a artesanos, más que a obreros de la gran industria, lo que explica su débil implantación en Inglaterra. Su falta de agilidad le impidió una actuación eficaz en el acontecimiento más relevante de la época, la Comuna de París de 1871, aunque sí tuvo influencia en el suceso desencadenante de la misma, la Guerra Franco-Prusiana. En un primer momento, en la primera prueba de fuego del internacionalismo obrero en una guerra entre naciones, la Internacional reconoció el derecho de Prusia a una guerra defensiva frente a la agresión de la Francia de Luis Napoleón Bonaparte. Sin embargo, Prusia acabó convirtiéndola en una guerra ofensiva, lo que fue denunciado por la Internacional.

En su análisis de la guerra, Marx acabó realizando un sorprendente vaticinio, tal como dejó constancia en una carta a Sorge:

> La actual guerra conducirá a otra entre Alemania y Rusia [...]. Las características específicas del prusianismo jamás

han existido ni podrán existir más que en alianza y sumisión a Rusia. Es más, esta segunda guerra provocará en Rusia la inevitable revolución social.

Finalmente, las disensiones pasaron factura a la Internacional. La expulsión de los anarquistas en el congreso de La Haya de 1872 la hirieron de muerte y, aunque sobrevivió unos años, acabó por disolverse en 1876.

La Comuna de París

Entre 1870 y 1871 tuvo lugar un acontecimiento de profundas repercusiones para Europa: la guerra franco-prusiana, que enfrentó a dos de las grandes figuras políticas del momento, el emperador Luis Napoleón III, que había subido al trono tras un golpe de Estado en 1852, y el mariscal Otto Von Bismarck. Preludio de las posteriores conflagraciones del siglo XX, la guerra fue seguida muy de cerca por la AIT, dado que suponía la primera prueba de fuego para el internacionalismo obrero. Una de sus consecuencias más notorias fue la proclamación en París de un gobierno revolucionario de la clase obrera, la Comuna.

En un primer momento, Marx no acogió con entusiasmo la posibilidad de una insurrección, pues, como escribió en una carta a Engels, los insurrectos «serían innecesariamente aplastados por los ejércitos alemanes y reducidos otros veinte años». Sin embargo, su posición se modificó rápidamente, hasta identificarse plenamente con la sublevación, que consideró, en otra carta, como «el mayor logro de nuestro partido desde la revuelta de junio», de 1848, y que Engels calificó como «hija intelectual de la Internacional». Ello llevó a Marx a dedicarle uno de sus textos políticos más potentes,




EL ANARQUISMO EN LOS TIEMPOS DE MARX

Marx polemizó especialmente con dos de los máximos representantes del anarquismo, Proudhon (izquierda) y Bakunin. Con el primero, las discrepancias se centraron especialmente en cuestiones de economía y de teoría de la historia, tal como quedó patente en la obra de Marx *Miseria de la filosofía* (1847). Por lo que respecta a Bakunin, la polémica se centró en la concreción del proceso revolucionario y sus resultados. Marx abogaba por la necesidad de acabar con la maquinaria estatal burguesa, pero para ello entendía que era necesaria una fase de transición con un poder proletario potente, la dictadura del proletariado. Bakunin, por el contrario, defendía la destrucción inmediata del Estado burgués y, con él, de toda forma de poder. Los anarquistas reprocharon al marxismo una tendencia centralizadora y verticalizada de las relaciones de poder y señalaron uno de los problemas teóricos más relevantes del marxismo, la cuestión del Estado.

La guerra civil en Francia, que es, en realidad, un manifiesto encargado por el Consejo General de la AIT.

Fechado el 30 de mayo de 1871, el texto fue leído ante el Consejo solo dos días después de la derrota comunera. En él se mezclaban con eficacia las dotes de Marx como periodista, como historiador y como político. Además de trazar un fresco sobre el desarrollo de los acontecimientos, Marx hizo una valoración política de la Comuna, de sus medidas, entendiendo que era la mejor expresión de la dictadura del proletariado. En efecto, según Marx la Comuna puso de manifiesto que la clase obrera, al alcanzar el poder, no podía limitarse a ocupar el aparato del Estado burgués, sino que debía destruirlo para construir una nueva forma de gestión política. Así, la Comuna era la forma de organización política que sustituía al Estado y que tenía por característica fundamental la devolución a la sociedad de las funciones que el Estado le había usurpado. Marx se esforzó por precisar que la apuesta por la Comuna no implicaba la pérdida de la cohesión colectiva de la nación, sino que se trataba, desde la base de las diferentes comunas, de proceder a una total reorganización de la forma de organización social. El texto mostraba algunos breves pero valiosos esbozos de la sociedad futura, de la sociedad comunista, aunque Marx también se encargó de recordar que el proletariado no contaba con una serie de recetas hechas para aplicar en el momento de la toma del poder.

La Comuna, para Marx, supuso la puesta en evidencia de que la burguesía era capaz de aparcar sus intereses nacionales para hacer frente común contra su verdadero enemigo, la clase obrera, como se desprende del hecho de que dos ejércitos enemigos, el francés y el prusiano, colaboraran para su eliminación. Las terribles críticas a la Comuna, y a la Internacional, considerada su inspiradora y por ello pro-

hibida en numerosos países, eran también reflejo del odio de clase que, defendía Marx, alentaba a la burguesía contra el proletariado.

Sofocada a sangre y fuego, acompañada por masivas ejecuciones de los prisioneros, Marx vio en ella un ejemplo para el futuro. Así concluye su texto:

> El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no logran redimirlos todas las preces de su clerigalla.

LOS ÚLTIMOS AÑOS

La vida de Marx fue tremendamente intensa, tanto desde el punto de vista de su producción teórica, como de su actividad práctica. Sin embargo, tras la Comuna se inició una década de un mayor sosiego en ambos campos, sin duda como consecuencia de una salud que se deterioraba progresivamente.

Desde un punto de vista teórico, su contribución más relevante fue la *Crítica del programa de Gotha*. Marx se hallaba profundamente preocupado por la evolución del Partido Socialdemócrata alemán, cuestión que se plasmó en la redacción de este texto. Del mismo modo, las disensiones internas en dicho partido se hallaron en el origen del *Anti-Dühring* de Engels, una respuesta a las críticas que Dühring, uno de los dirigentes del partido, dirigió a las teorías de Marx y Engels, a las que consideraba atravesadas por un determinismo economicista que ambos teóricos se apresuraron a negar.

La década de los setenta sirvió a Marx también para recopilar notas para el volumen tercero de *El capital*, que finalmente sería editado por Engels de manera póstuma. Engels quedó abrumado a la muerte de su amigo por la cantidad de notas y de documentación, en ocasiones caótica, que encontró.

En este sentido, cabe destacar la atención que Marx dedicó en sus últimos años a Rusia. *El capital* había tenido una magnífica acogida en Rusia, donde logró una gran difusión, en ocasiones encuadernada como una obra religiosa para burlar la censura. Marx comenzó a investigar sobre la economía rusa y llegó a aprender ruso para ello. El debate sobre el papel de la comuna rural rusa estaba muy vivo entre los populistas rusos. Marx intervino en el debate y demostró un enorme interés por los asuntos políticos rusos, en la medida en que entendía que en Rusia podía producirse un estallido revolucionario.

Su actividad política disminuyó, aunque sí que tuvo ánimos para mostrar sus discrepancias con los que se convertirían en máximos exponentes de la Internacional, Kautsky (1854-1938) y Eduard Bernstein (1850-1932). Los problemas de salud lo obligaron a emprender diferentes viajes a lugares de reposo. La única relación estable fue la que siguió manteniendo con Engels y, tras las muertes de su mujer y su hija, en 1881 y 1883, falleció el 14 de marzo de 1883. Fue enterrado en el cementerio de Highgate el 17, en presencia de un puñado de amigos, tras un discurso fúnebre pronunciado por su amigo Engels, que concluía con las siguientes palabras: «Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra».

MARX DESPUÉS DE MARX

Las vicisitudes del pensamiento de Marx fueron, son, muy diversas, dando lugar a diferentes orientaciones que apenas



Marx en 1880. La muerte de su mujer en 1881 supuso un durísimo golpe para él; Engels escribió entonces: «Moro —como le conocían sus íntimos— también está muerto». Poco después, la muerte precoz de su hija Jenny, a los treinta y nueve años, en enero de 1883, le asestó el golpe definitivo. Con una enfermedad pulmonar que arrastraba desde hacía más de un año, Marx solo le sobrevivió dos meses. Murió a los sesenta y cuatro años.

tienen en común más que la reivindicación de ser herederas de Marx. No cabe ninguna duda de que el albacea teórico de Marx fue, en un primer momento, Engels, como no podía ser de otro modo. Cuestión ya problemática, por cuanto las posiciones de Engels siempre habían carecido de la riqueza y matices que manifestara Marx. Pero con la muerte de Engels, la disputa por la herencia se hizo más evidente.

En un primer momento, los dirigentes socialdemócratas Kautsky y Plejánov (1856-1918) fueron quienes adquirieron un mayor ascendente para hacerse con el título de exégetas de Marx. Ambos intentaron eliminar los elementos más filosóficos del pensamiento de Marx, acentuando su vertiente más economicista y mecanicista. A pesar de que la Primera Guerra Mundial provocara un cisma entre los seguidores de Marx, dando lugar al enfrentamiento entre socialdemócratas de la II Internacional (que apoyaban la guerra) y comunistas (que se oponían a ella), quienes crearon la III Internacional, las líneas oficiales de ambas internacionales mantuvieron su adhesión a una lectura economicista y mecanicista de Marx. El marxismo soviético, cuyo máximo exponente fue Stalin, creador del marxismo-leninismo, acabaría provocando una profunda adulteración de los planteamientos materialistas, convirtiendo al marxismo en una especie de religión con su elenco de textos sagrados.

Sin embargo, y paralelamente, hubo numerosos autores que reclamaron a Marx en su conjunto, sin desdeñar su vertiente filosófica. Algunos de ellos, entre los que destacan Lenin, Luxemburg, Lukács, Korsch o Gramsci, abogaron por una rehegelianización del marxismo y, sobre todo, por entenderlo como una disciplina que debía ajustarse a los cambios sociales, único modo de ser fieles a los planteamientos de Marx. Esa versión aperturista, constituyente, del marxismo, provocará su mestizaje con otras orientaciones y disciplinas.

Así, la escuela de Frankfurt, encabezada por Adorno (1903-1969), Horkheimer (1895-1973) —autores de *Dialéctica de la Ilustración* (1944)— y Marcuse (1898-1979) —uno de los padres espirituales del Mayo del 68—, aplicó el marxismo no solo a lo económico, sino también al ámbito de la cultura, donde destaca su analítica materialista del papel de los medios de comunicación y de la industria de la cultura en las sociedades capitalistas.

La poderosa presencia del psicoanálisis a comienzos del siglo XX produjo un intento de síntesis entre este y el marxismo, cuyo máximo representante fue Wilhelm Reich (1897-1957).

El máximo representante del mestizaje del marxismo con el existencialismo fue el filósofo francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), quien intentó crear una teoría del sujeto sobre la base del materialismo de Marx, especialmente de su teoría de las mediaciones. Louis Althusser (1918-1990), militante crítico del Partido Comunista Francés, por su parte, intentó una aproximación entre los planteamientos estructuralistas, muy en boga en la Francia de los años sesenta del pasado siglo XX, y el marxismo, desarrollando una potente crítica al humanismo socialista decretado por la oficialidad soviética a la muerte de Stalin.

En la actualidad, mediada la segunda década del siglo XXI, el marxismo sigue presente en numerosos teóricos. En ese sentido se puede destacar a Antonio Negri (1933), quien utiliza el marxismo, desprovisto de sus planteamientos dialécticos, como herramienta de lectura de la sociedad posmoderna. Negri fue perseguido por la justicia italiana y encarcelado bajo la acusación de pertenencia a las Brigadas Rojas, hecho que él siempre ha negado. Y también a Enrique Dussel (1934), filósofo argentino afincado en México y padre de la Filosofía de la Liberación, que aplica el marxismo al análisis de las sociedades del Sur.

Glosario

Alienación o enajenación (*Entfremdung-Entäusserung*): Marx utilizaba indistintamente ambos términos para referirse al proceso por el que el sujeto coloca su modo de ser fuera de sí mismo convirtiéndose así en otro. La alienación puede ser religiosa, cuando el sujeto se niega a sí mismo para afirmar a un dios, ideológica, cuando el sujeto piensa de modo diferente a su posición de clase, o económica, cuando aquello que produce el sujeto deja de pertenecerle.

Clases (*Klassen*): colectivos constituidos por los sujetos que ocupan el mismo lugar en el modo de producción. Todas las sociedades históricas están constituidas por diferentes clases sociales. Las clases poseen, objetivamente, diferentes intereses sociales, lo que genera conflicto entre las mismas.

Dialéctica (*Dialektik*): alude tanto al proceso de la realidad como al método adecuado para el conocimiento de la realidad. Para Marx la realidad es dialéctica, es decir, evoluciona superando contradicciones. Por ello, el método adecuado para su conocimiento, la dialéctica, también debe dar cuenta de ese proceso contradictorio. Los momentos de la dialéctica son tesis, antítesis y síntesis o afirmación, negación y negación de la negación.

Dictadura del proletariado (*Diktatur des Proletariats*): fase de transición entre la sociedad capitalista y el comunismo. Es un momento en el que el proletariado, tras haber tomado el poder, pone las condiciones para la desaparición de la sociedad anterior, con las clases que la caracterizan, y la aparición de una nueva sociedad sin clases.

Estructura (base)/ Superestructura (*Basis/Überbau*): toda sociedad está constituida por una estructura que sirve de base para una superestructura. La estructura está constituida, fundamentalmente, por el entramado económico de la sociedad, que condiciona el edificio ideológico que se levanta sobre ella, la superestructura. La relación entre ambas es dialéctica ya que, aunque la estructura condiciona la superestructura, esta, a su vez, incide sobre la estructura.

Ideología (*Ideologie*): toda visión de la realidad está distorsionada por la posición de clase del sujeto. La ideología es la visión del mundo propia de una clase social. La ideología dominante es la ideología de la clase dominante.

Lucha de clases (*Klassenkampf*): las clases sociales poseen diferentes intereses que derivan en conflicto, en lucha de clases. La lucha de clases es el motor del proceso histórico.

Materialismo histórico (*Historischer Materialismus*): teoría de la historia desarrollada por Marx en la que se defiende que el motor de la historia es la lucha de clases.

Modo de producción (*Produktionsweise*): las sociedades se organizan de maneras diferentes para subvenir sus necesidades materiales, dando lugar a diferentes modos de producción. Marx distingue el modo de producción oriental, el esclavista, el feudal, el capitalista y el comunista.

Praxis: Marx establece una relación indisoluble entre teoría y práctica a la que se conoce bajo el concepto de praxis. Toda teoría debe desembocar en una dimensión práctica, del mismo modo que toda práctica debe tener su asiento teórico.

Plusvalía (*Mehrwert*): es la diferencia entre el salario percibido por el trabajador y el valor de su fuerza de trabajo. Marx entiende

que el trabajador siempre recibe bajo la forma de salario menos de lo que corresponde a lo producido a través de su fuerza de trabajo. Puede ser absoluta, efecto de largas jornadas laborales con exigua retribución, o relativa, con jornadas más reducidas pero mayor productividad como consecuencia de la mecanización de la producción.

SUBSUNCIÓN (*Subsumtion*): sometimiento al capital por parte del trabajador. Puede ser formal, si el sometimiento es consciente de la dominación, o real, cuando el sujeto carece de esa conciencia. La primera suele relacionarse con la plusvalía absoluta, la segunda, con la relativa.

Lecturas recomendadas

Bermudo, J. M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975. Obra fundamental para conocer la filosofía del joven Marx y su evolución a partir del hegelianismo hasta posiciones materialistas y comunistas.

Jerez Mir, R., *Marx*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993. Breve introducción al pensamiento de Marx con una adecuada selección de textos.

Kohan, N., *Nuestro Marx*, Madrid, La oveja roja, 2013. Una muy interesante y completa lectura de las diferentes interpretaciones de la filosofía de Marx a lo largo del siglo XX. Libro especialmente útil para entender a Marx en la actualidad y las polémicas que suscitó en el pasado.

Korsch, K., *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978. Libro clásico sobre Marx publicado originariamente en 1923 y condenado por el oficialismo soviético. Es uno de los primeros intentos, junto con *Historia y consciencia* de clase, de Lukács, de retornar directamente a Marx y de actualizar su discurso aplicando «el materialismo histórico al materialismo histórico».

McLellan, D., *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 1983. Una de las más completas biografías de Marx que no solo se centra en su proceso vital, sino en la construcción de su pensamiento. Proporciona una minuciosa descripción de la sociedad en la que vivió Marx.

MUÑOZ, J., *Marx*, Barcelona, Península, 1988. Antología de textos de Marx que permite un recorrido por el conjunto de su pensamiento. Cuenta con una breve pero interesante introducción del compilador.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *Marx contra Marx*, Madrid, Endymión, 1996. Un interesante análisis de las posibles interpretaciones de la obra de Marx en el contexto de sus implicaciones políticas.

Índice